اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش

فکر اقبال کے تناظر میں

ڈاکٹر محمد آصف

اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش

فکر اقبال کے تناظر میں

ڈاکٹر محمد آصف

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ

۲-کلب روڈ، لاہور

فون:042-36363127,36305920، ای میل:iic-lhr@hotmail.com

رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْن

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر شب کو سحر کر

انتساب

اپنے مہربان اُستاد ڈاکٹر انوار احمد

کی بے لوث، باخلوص ترقی پسندی کے نام

'کہ بس وہی مری بالیدگی کا منبع ہے'

فہرست ابواب

مشرقی حکمت کا جوہر، اک تربیتِ وجدانی

ملتان یونیورسٹی میں اقبال چیئر پر رہ کر اکثر محسوس ہوتا تھا کہ پاکستان میں اقبال اور اقبالیات کے نام پر جو مجاور قابض ہیں انہوں نے پاکستان کو "ریگ دیروز" کے خرابے میں تبدیل کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی مگر مجھے یہ ندامت بھی ہوتی تھی کہ میں ان سب پر تنقید تو کرتا ہوں لیکن اقبالیات پر کوئی بڑا کام کرنے اور کرانے کے لئے مختلف سماجی علوم پر دسترس، مشرقی ادبیات کی مہارت اور تاریخی وجدانی بصیرت کی جو ضرورت ہے میں اس کے مقابل کم توفیق ہی رہا جاتا ہوں، مگر مجھے خوشی ہے کہ جہاں میری ایک شاگرد ارشد خانم نے اقبال کے فنونِ لطیف سے متعلق تصورات کا جائزہ لیا اور اپنے تحقیقی مقالہ کو شائع کرایا وہاں میرے بے حد ہونہار اور ذہین طالبعلم محمد آصف نے عصرِ حاضر کے اہم ترین مسئلے تہذیبوں کے تصادم اور مفاہمت پر اقبال کے حوالے سے موجودہ عالمی تناظر میں بے حد فکر انگیز کام کیا ہے۔ محمد آصف کی ذات میں پانچ خوبیاں یکجا ہوگئی ہیں پہلی یہ کہ اس نے اردو کے ساتھ فارسی میں بھی ایم اے اعزاز کے ساتھ کیا۔ دوسری یہ کہ وہ تاریخ، فلسفے اور سیاسیات سے شغف ہی نہیں رکھتا بلکہ اپنے مطالعے کو جلا بخشنے کے لئے نہایت خیال افروز کتب نہ صرف پڑھتا ہے بلکہ مجھ ایسے اساتذہ کو پڑھوانے کی کوشش کرتا ہے۔ تیسری بات یہ کہ وہ اقبال کے کلام اور فکر سے اپنے بزرگوں جیسا لگاؤ بھی رکھتا ہے اور اپنے شاگردوں جیسے سوالات بھی اس کے پاس ہیں۔ چوتھی بات یہ کہ وہ دلی والا ہو کر ملتانیوں سے محبت بھی کرتا ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ اس کا خاندان صراف ہے اس لئے وہ جانتا ہے کہ خالص کو ناخالص سے کس طرح جدا کیا جاسکتا ہے اور یہ مرصع سازی کیسی ریاضت مانگتی ہے۔ چنانچہ مجھے اپنے زیرِ نگرانی جن کاموں پر فخر ہے ان میں آصف کا یہ کام ہے۔ اُس کی طرح میری بھی دلی خواہش تھی کہ یہ مقالہ شائع ہو کر اہلِ نظر تک پہنچ جائے۔ مجھے خوشی ہے کہ یہ مقالہ کتابی صورت میں شائع ہو رہا ہے۔

(ڈاکٹر انوار احمد)
اوساکا یونیورسٹی
جاپان

ایک فکر انگیز تصنیف اور خیال انگیز مصنف

شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی تدریس اور تحقیق میں آج جو مقام رکھتا ہے وہ جہاں ہمارے اساتذہ کا مرہونِ منت ہے وہاں ہمارے ان قابلِ فخر شاگردوں کے طفیل بھی ہے جو اس شعبے کا اثاثہ ہیں اور مجھے اس کتاب کی اشاعت کے حوالے سے سہ گونہ خوشی ہو رہی ہے، ایک تو ڈاکٹر محمد آصف اور ان کے نگران ڈاکٹر انوار احمد کی شدید خواہش تھی کہ ان کا تحقیقی مقالہ جلد از جلد شائع ہو۔ شاید انہیں بعض اقبال شناسوں کے بارے میں یہ اندیشہ تھا کہ وہ اس کام پر ہی ہاتھ صاف نہ کر جائیں۔ دوسرے یہ کہ ہمارا شعبہ جس فکری روایت کا امین ہے اور جس تنقیدی شعور کو پروان چڑھانا چاہتا ہے اس کی عملی تعبیر اس مقالے کا موضوع بھی ہے اور اس تناظر کو سمجھنے اور سمجھانے میں جس خیال انگیزی سے آصف نے کام لیا ہے وہ بہت سے مقالہ نگاروں کے لئے قابلِ رشک ہے اور تیسرے یہ کہ اب ہمارا یہ ہونہار اور باصلاحیت شاگرد ہمارے شعبے میں رفیق کار ہے۔

بعض اصحابِ فکر و دانش کا خیال ہے کہ تہذیبوں میں کوئی تصادم نہیں بلکہ یہ امریکہ کی جانب سے دنیا کو اپنے من چاہے رنگ میں رنگنے کے منصوبے کا حصہ ہے کہ اسلامی تہذیب کو مغربی تہذیب کے لئے خطرہ قرار دیا جائے جن لوگوں نے بے نظیر بھٹو کی آخری کتاب "Reconciliation" پڑھی ہے وہ جانتے ہیں کہ بے نظیر نے اپنے مسلم معاشرے میں جاری اس کشمکش کو تہذیبوں کا تصادم قرار دیا جو قدامت پسندی اور روشن خیالی کے بیچ جاری ہے۔ بہت سے لوگ ہیں جو آج بھی عورت کی تعلیم کے مخالف ہیں۔ اسے ناقص العقل خیال کرتے ہیں۔ اس کی انتظامی اور سیاسی صلاحیتوں کو نامعتبر خیال کرتے ہیں جبکہ لاکھوں کروڑوں وہ بھی ہیں جو سمجھتے ہیں کہ جب تک ہمارے معاشرے میں بیٹیوں کو احترام نہیں ملے گا اس کی ذہنی اور تہذیبی سطح بلند نہیں ہو سکتی۔ مجھے خوشی ہے کہ اس مقالہ میں نہ صرف تہذیبوں کی کشمکش [illegible]ضے کا جائزہ لیا گیا ہے بلکہ اس سوال کو فکرِ اقبال کی روشنی میں تمام جزئیات کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ [illegible] آخر میں نہ صرف نتائج کو اخذ کیا گیا ہے بلکہ فکرِ اقبال کے حوالے سے سوچنے اور کام کرنے والوں کو نئی سمتوں سے بھی آگاہ کیا گیا ہے۔

(ڈاکٹر روبینہ ترین)
چیئر پرسن شعبہ اُردو
بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

ابتدائی مکالمہ

تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ، تصادم اور مفاہمت عصرِ حاضر کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ موجودہ تہذیبی کشمکش میں اسلام وقت کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔ آج دنیائے اسلام کو اپنی کلیدی اقدار کی شناخت اور از سرِ نو تعین، دنیا میں اپنے مناسب مقام کے حصول کی جدوجہد، اس کے ساتھ ساتھ مغرب اور اسلام کے تقابلی مطالعے اور موازنے کے حوالے سے سنگین چیلنج اور مشکل صورتِ حال کا سامنا ہے کیونکہ بعض مغربی دانشوروں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سویت یونین کی شکست و ریخت کے بعد اب مغرب کا اگلا نظریاتی چیلنج اسلام ہے۔ ان تمام حالات میں تہذیبی تقابل اور تہذیبی تفاہم نے انتہائی اہمیت اختیار کر لی ہے اور ضروری ہے کہ اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے حقیقی عناصر اس طرح واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ ایک طرف تو یہ تہذیبیں اپنی انفرادیت برقرار رکھیں، دوسری طرف ہر قسم کی غلط فہمیوں سے نکل کر امن و محبت، باہمی رواداری، بقائے باہمی، انسانی حقوق کی بالادستی، بین المذاہب ہم آہنگی اور تہذیبی سنگم کی طرف لوٹ آئیں۔

مختلف دانشور اور ادباء اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے رہے ہیں اور کر رہے ہیں۔ اقبال وہ دانشور ہیں جنہوں نے مختلف تہذیبوں، اسلام اور مغرب کے مطالعے اور ان میں افتراق و اتصال پر غیر معمولی فکری گہرائی، توازن اور غیر جانب داری کا مظاہرہ کیا ہے چنانچہ اِس سلسلے میں آج بھی ''رُوحِ اسلام'' اور ''رُوحِ مغرب'' ایک متوازن ٹھوس، وسیع النظر، مدلل، تجزیاتی، ناقدانہ، معروضی اور منصفا فکر اقبال کی متقاضی ہے۔ ضروری ہے کہ مغرب اور عالمِ اسلام کی تاریخ اور عصری تقاضوں کو ملحوظِ خاطر رکھ ، مدلل، منضبط اور معروضی انداز میں تہذیبوں کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال کے افکار کو سمجھا جائے اور اقبا حوالے سے ''رُوحِ اسلام'' اور ''رُوحِ مغرب'' کو آشکار کیا جائے تاکہ اسلامی اور مغربی تہذیبوں میں اف ق و اتصال، تصادم اور اس کے اسباب، مفاہمت اور اس کی بنیادیں اقبال کے حوالے سے انسانی اور اصولی ط ر پر سامنے آسکیں اور اس طرح ایک نئے اور پُرامن عالم کی تخلیق کی طرف گامزن ہوا جا سکے۔

یہ مقالہ چار ابواب میں منقسم ہے۔ پہلے باب کا عنوان ''تہذیب کی ماہیت'' ہے۔ اس میں تہذیب کی تعریف، خصوصیات، عناصرِ ترکیبی اور تہذیبی تکثیریت و آفاقیت پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرا باب ''اسلام اور مغرب

کے مابین روابط" سے متعلق ہے۔ اس باب میں تہذیبوں کے درمیان تعلقات اور پھر اسلام اور مغرب کے مابین روابط کا تجزیہ تاریخی اور عصری تناظر میں کیا گیا ہے۔ تیسرا باب "اقبال کی شخصیت...... تہذیبی عوامل" ہے۔ اس میں دنیائے اسلام، برصغیر اور پنجاب کی تہذیبی صورتِ حال اور کشمکش کے تناظر میں اقبال کے تہذیبی تشخص کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی اور مغربی تہذیبوں سے متعلق اقبال کے ابتدائی نقوش پر (۱۹۰۸ء تک) ایک ارتقائی نظر ڈالی گئی ہے جس سے اقبال کی تہذیبی شخصیت کے ارتقائی مراحل کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ چوتھا باب "اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش...... فکرِ اقبال کے تناظر میں" ہے۔ اس میں اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے عناصرِ ترکیبی، تسخیرِ فطرت اور علوم وفنون، سیاست (سیکولرازم، وطنیت وقومیت، ملوکیت وجمہوریت)، معیشت اور عورت کے حوالے سے اسلامی اور مغربی تہذیبوں میں افتراق واتصال کا تجزیہ فکرِ اقبال کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ اسی باب کا آخری حصہ "اختتامیہ" ہے جس میں فکرِ اقبال کے حوالے سے "اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت وضرورت" پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اقبال نے اس تہذیبی کشمکش کو نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں دیکھا ہے۔ اقبال کے افکار میں سامراجی استعماری نظام کے نفسیاتی وعمرانی اثرات اور اسباب ونتائج پر بامعنی اور نتیجہ خیز بحث ملتی ہے۔ ہمارے ہاں افکارِ اقبال کی تشریح وتوضیح کی جانب کافی توجہ دی گئی ہے لیکن اس حقیقت کو عموماً نظر انداز کیا گیا ہے کہ اقبال کے تصورات براہِ راست نوآبادیاتی نظام کے خلاف ردِعمل کے طور پر ابھرے ہیں۔ اور اسی نظام کے تناظر میں انہوں نے اپنے افکار کو پیش کیا ہے۔ اس لیے اُن کے افکار کی تجزیاتی تفہیم میں اس کا مطالعہ ناگزیر ہے اور اس کے بغیر تہذیبی کشمکش کو بھی (اقبال کے حوالے سے) درست طور پر سمجھنا ممکن نہیں۔ چنانچہ اس مقالے میں بحیثیت مجموعی اس پہلو (یعنی نوآبادیاتی نظام اور نئے نوآبادیاتی نظام) کو مدِنظر رکھا گیا ہے اور مختلف ابواب میں اس سے متعلق مباحث پیش کیے گئے ہیں۔

مجھ میں اپنے ربِّ کریم کا شکر ادا کرنے کی طاقت بھلا کہاں ہے کہ ربِ کائنات ہی کی ذات تو اوّل وآخر ہے، وہی مشرق ومغرب اور شمال وجنوب کا رب ہے۔ سب توفیق وتحقیق اسی کی عنایت ورحمت فضل وکرم سے ہے۔ پھر مقالے کی تیاری کے دوران پیش آنے والی دقتوں کا تذکرہ بھی میں کیوں کروں کہ تحقیق کے راستوں کی دشواریاں ہی تو تحقیق کے مسافروں کا مقدر ہیں...... البتہ میں ڈاکٹر انوار احمد صاحب کا ذکر ضرور کروں گا جن کی زیرِنگرانی پی۔ایچ۔ڈی کا یہ مقالہ مکمل ہوا۔ ڈاکٹر صاحب میرے استاد ہی نہیں محسن بھی ہیں۔ ابواب کی ترتیب سے

تکمیل تک ڈاکٹر صاحب نے بے انتہا مصروفیت کے باوجود جس طرح میری رہنمائی فرمائی، جس شفقت وعنایت اور محبت کا مظاہرہ کیا وہ میرے لیے اعزاز کا باعث ہے۔ یقیناً ان کی رہنمائی کے بغیر یہ مقالہ ایک خوابِ بے تعبیر اور ذوقِ بے تعمیر ہی رہتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ممنونیت اور احسان مندی کے جو جذبات میرے دل میں ان کے لیے ہیں، انہیں بیان کرنے کی قدرت مجھ میں نہیں ہے۔ میری خوش قسمتی یہ بھی ہے کہ ڈاکٹر صاحب اس مقالے کو شائع کرانے کیلئے مسلسل اصرار کرتے رہے۔ ان کی خواہش یہ بھی تھی کہ یہ مقالہ بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان سے شائع ہو۔ چنانچہ اب یہ مقالہ یونیورسٹی سے شائع ہو رہا ہے۔

اس سلسلے میں مَیں جامعہ زکریا کے وائس چانسلر جناب ڈاکٹر ظفر اللہ خان صاحب کا ممنونِ احسان ہوں کہ جنہوں نے ڈاکٹر انوار احمد اور ڈاکٹر روبینہ ترین کی تجویز پر یونیورسٹی قواعد کے مطابق اس مقالے کو شائع کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ اس سلسلے میں انچارج پبلیشنگ کمیٹی/صدر شعبہ مطالعہ پاکستان ڈاکٹر عذرا اصغر علی اور پریس منیجر جناب ذوالفقار علی بھٹی کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے اس کی اشاعت میں خصوصی دلچسپی لی۔

میں شعبۂ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان کی صدر نشین اور اپنی شفیق استاد ڈاکٹر روبینہ ترین کا بھی بے حد شکر گزار ہوں جو میرے لیے ایک استاد ہی نہیں عزیز ترین ہستی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحبہ اپنی گھریلو مصروفیات کے باوجود شعبۂ اُردو اور زبان وادب کی خدمت میں پیش پیش ہیں اور اپنی ادبی وانتظامی صلاحیتوں کی بنا پر اپنی شخصیت کو مقتدر حیثیت سے تسلیم کرا چکی ہیں۔ میری خوش قسمتی ہے کہ وہ میرے لیے ایک عزیز کی طرح فکر مند اور مجھے تحقیق وتنقید کے میدان میں سرگرمِ عمل دیکھنے کی متمنی رہتی ہیں۔

میں شعبۂ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان میں دیگر اساتذہ ڈاکٹر عبد الرؤف شیخ مرحوم، ڈاکٹر عقیلہ جاوید، ڈاکٹر قاضی عابد، ڈاکٹر ساجد خان، ڈاکٹر ممتاز کلیانی، ڈاکٹر شازیہ عنبرین رانا اور ریسرچ سکالر حماد رسول کی پُر خلوص حوصلہ افزائی اور محبتوں کا بھی بے حد شکر گزار ہوں۔

میری خوش قسمتی ہے کہ مجھے اُردو کے معروف اور انتہائی فعال محقق ونقاد، ڈین فیکلٹی آف آرٹس، اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور ڈاکٹر نجیب جمال صاحب کا شاگرد ہونے کا اعزاز بھی حاصل ہے۔ میں ان کا ممنون ہوں کہ ان کی متحرک اور توانا تخلیقی شخصیت نے مجھے آگے بڑھنے کا حوصلہ فراہم کیا اور ان کی مفید گفتگو، تنقیدی تجزیے اور مفید مشورے مجھے حاصل رہے۔

میں شعبۂ اُردو واقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور کے سابق صدر اور معروف نقاد واقبال شناس

جناب ڈاکٹر شفیق احمد آتش صاحب کا بے حد شکر گزار ہوں جنھوں نے شعبے میں ایک ایسی روشن علمی اور پُر امن فضا قائم کی ہے جس میں میرے لیے تحقیقی کام کرنا بے حد آسان ثابت ہوا۔ ان کی اقبال شناسی نے ہمیشہ مشعلِ راہ بن کر تحقیق کی دشوار گزار راہوں میں میری رہنمائی فرمائی۔

شعبۂ اُردو و اقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور کی موجودہ صدر محترمہ ڈاکٹر عقیلہ شاہین، ڈاکٹر میاں مشتاق احمد، ڈاکٹر روبینہ رفیق، ڈاکٹر مزمل ناز بھٹی، لیاقت علی اور ذیشان تبسم کا شکریہ ادا کرنا بھی میرا خوشگوار فرض ہے جن کے دم سے شعبے کی فضاؤں میں خوشگوار اور نرم ماحول قائم ہے،، جو طلبہ و طالبات کے علمی مسائل حل کرنے کے ساتھ ساتھ انہیں تحقیقی مشغلوں میں مصروف رکھتے ہیں۔ میں ان کا بے حد شکر گزار ہوں کہ ان کی مسلسل حوصلہ افزائی، محبتیں اور پُر خلوص دعائیں میرے ہمراہ ہیں۔

میں ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا ممنونِ احسان ہوں کہ انہوں نے تہذیبی تکثیریت کے تصور، دوسری جنگ عظیم کے بعد مغربی تہذیب اور اسلامی فکر کی کشمکش کے حوالے سے مفید مشورے دے کر خاکے کی تشکیل و تعمیر میں گراں قدر رہنمائی فرمائی اور اِس سلسلے میں عصری مغربی فکر کی نمائندہ کتابوں کی طرف توجہ دلائی۔ اُن کی تجاویز نے مجھ میں اپنے خاکے، کتابیات اور موضوع کے لیے شدید محنت اور مسلسل مطالعے کا جذبہ بیدار کیا۔

میں پروفیسر فتح محمد ملک صاحب کا بھی بے حد ممنون ہوں جنہوں نے اقبال کے تصورات کے عملی ممکنات کو بالکل عصری حوالوں سے سمجھنے اور سمجھانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی مفید گفتگو، سود مند مشورے اور ان کی قابل قدر تصانیف نے میرے لیے چراغ راہ کا کام کیا۔

میں ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کا بے حد شکر گزار ہوں کہ انہوں نے موضوع کے عنوان، موضوع کی تفہیم اور ابتدائی خاکے کی تشکیل کے لیے پُر خلوص مشورے دے کر مشفقانہ رہنمائی فرمائی۔ ان کی مفید گفتگو نے مجھے جدید دنیائے اسلام، اس کے مسائل، افکار اور تحریکات کے پس منظر میں فکرِ اقبال کو سمجھنے میں بے حد مدد دی۔

میں ڈاکٹر نصر اللہ خاں ناصر کا بھی شکر گزار ہوں جن کی وقتاً فوقتاً کی بامعنی بے تکلف گفتگو مجھے تہذیب کی جڑوں کو تلاش کرنے کے عمل کا حوصلہ عطا کرتی ہے۔

ڈاکٹر صابر کلوروی مرحوم کا شکریہ ادا کرنا مجھ پر واجب ہے جنہوں نے اقبال کے بعض ان اہم بنیادی ماخذات کی طرف خصوصی طور پر توجہ دلائی جو میرے لیے تحقیق میں گراں بہا سرمایہ ثابت ہوئے۔

میں جناب خلیل اللہ خان، کیپٹن (ر) ڈاکٹر اختر چودھری، محترم ایاز صدیقی، خالد احمد دہلوی، نوید عالم خان،

عمران خان، ذیشان خان، رضوان خان، ابرار عبدالسلام، آصف خان، شاہد لودھی، محمد جاوید، عابد قریشی، نعمان راشد، مدثر منیر خان، فہیم قریشی، کرامت حسنین، ملک افتخار حسین، محمد قیصر، لیاقت علی، منصور خورشید، سجاد نعیم، ظفر حسین، قیصر گورمانی اور خاور نوازش کے خلوص اور محبتوں کا بھی شکر گزار ہوں۔

(پی۔ایچ۔ڈی کے دوران) مقالہ کی تمام ترکمپوزنگ اور اس کی ترتیب سید اظہار علی کی پر خلوص کاوشوں کا نتیجہ ہے جبکہ (بعد میں) اس کو کتابی صورت دینے اور اس کو مزید خوبصورت بنانے میں وقار حیدر، جرار حیدر، غضنفر عباس، محمد محسن خان اور محمد علی ربانی کا حصہ ہے۔اسکے لیے میں ان سب کا شکر گزار ہوں۔

اپنے مہربان والدین، پیارے بہن بھائیوں، اپنی بے لوث شریکِ سفر عظمیٰ، اپنے پیارے بیٹوں محمد احمد، محمد صفوان اور اپنے دیگر اعزاء و اقرباء کا شکریہ ادا کرنے سے میں قاصر ہوں جن کی محبتوں اور دعاؤں کے طفیل میں اپنا تحقیقی کام مکمل کرنے میں کامیاب ہوا۔میرے گھر والوں نے مجھے گھر کی تمام ذمہ داریوں سے بری الذمہ قرار دے کر تحقیق کے لیے وقف کر دیا، اس محبت اور احسان کا بدلا اتارنا بلاشبہ میرے لیے ناممکن ہے۔

اس کے علاوہ میں ان تمام لوگوں کا ممنونِ احسان ہوں جنہوں نے میری مدد کی اور مجھ سے تعاون کیا۔

ڈاکٹر محمد آصف
شعبۂ اُردو
بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان*

* جس وقت یہ مقالہ مکمل ہوا اس وقت راقم الحروف شعبہ اردو و اقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور میں اپنے تدریسی فرائض سرانجام دے رہا تھا، اب شعبہ اردو، بہاالدین زکریا یونیورسٹی ملتان سے وابستہ ہے۔

باب اوّل

تہذیب کی ماہیت

ا: تہذیب کی تعریف

ب: تہذیب کی خصوصیات

ج: تہذیب کے عناصر ترکیبی

د: تہذیبی تکثیریت

تہذیب کی تعریف

تہذیب کسی قوم کے مجموعی طرزِ حیات کا نام ہے۔ ''تہذیب'' عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی ہیں آراستگی، صفائی، اصلاح، شائستگی، خوش اخلاقی، کاٹ چھانٹ۔ ''درخت یا پودے کو کاٹنا چھانٹنا، تراشنا اور بنانا سنوارنا۔ مجازی مفہوم میں یہ لفظ ''شائستگی'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔''(۱) ایک طویل عرصے تک یہ لفظ اسی محدود مفہوم میں استعمال ہوتا رہا ہے۔

اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی مصنفین نے ''بربریت'' کے تصور کے برخلاف ''شائستگی یا تہذیب'' کا لفظ وضع کیا۔ انیسویں صدی میں ''مہذب'' کا تعین کرنے کے لیے معیارات اور پیمانے بیان کیے جانے لگے۔ یہاں تک کہ جو واحد پیمانہ بیان کیا گیا وہ بقول براوڈل (Braudel) انسانیت کی اشرافیہ اور مراعات یافتہ اقوام تک محدود ہو گیا۔ انیسویں صدی ہی میں ''تہذیب'' کا یہ مفہوم (یعنی شائستگی) اپنا طرۂ امتیاز کھو بیٹھا۔ چنانچہ سب سے پہلے ٹائلر (Tylor) نے اس میں وسعت پیدا کر کے اسے کسی قوم کی ساری مجلسی زندگی تک پھیلا دیا ٹائلر کے بعد تہذیب کے یہ نشریاتی یا اجتماعی معانی عام ہو گئے۔ اب ان معنوں میں کوئی قوم مہذب بھی ہو سکتی تھی اور غیر مہذب بھی۔(۲)

اُردو میں سرسید احمد خاں وہ پہلے دانشور ہیں جنہوں نے تہذیب کا وہ مفہوم جو انیسویں صدی میں رائج ہوا، سب سے پہلے پیش کیا۔(۳)

> ''سولیزیشن یا تہذیب کیا ہے؟ انسان کے افعالِ ارادی...... اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور طریقۂ تمدن اور صرفِ اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا جس سے...... وحشیانہ پن

اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے۔" (۴)

یہاں سرسید نے تہذیب (یعنی طرزِ حیات) کی حدوں کو شائستگی سے ملا دیا ہے لیکن بقول "سبطِ حسن" ان کا یہ کارنامہ کیا کم ہے کہ انہوں نے ہمیں تہذیب کے جدید مغربی مفہوم سے آشنا کیا۔ (۵)

بعض اوقات ثقافت (Culture) اور تہذیب (Civilization) کو الگ الگ مفاہیم میں استعمال کیا گیا ہے۔ تہذیب کو میکانیت، ٹیکنالوجی اور مادی عوامل جبکہ ثقافت کو اعلیٰ اقدار، اعلیٰ ذہنی وفنی و اخلاقی معیارات سے منسلک کیا گیا ہے۔ (۶) لیکن "ثقافت اور تہذیب میں امتیاز کرنے کی یہ کوشش جڑ نہیں پکڑ سکی۔ جرمنی کے سوا ہر جگہ تہذیب ایک ثقافتی اکائی ہے۔ تہذیب وثقافت مترادف مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں اور بقول براوڈل (Braudel) جرمن انداز میں تہذیب وثقافت کو الگ کرنا مغالطے پر مبنی ہے۔" (۷)

تہذیب وثقافت کسی قوم کے اجتماعی رویوں (لائف اسٹائل) کا اظہار کرتے ہیں عملاً تہذیب کی ہر تعریف میں ثقافت مشترک موضوع ہے۔ مثلاً براوڈل (Braudel) کے نزدیک تہذیب ایک مقام، ایک ثقافتی خطہ ہے۔ "ثقافتی خواص و مظاہر کا ایک مجموعہ ہے"۔ (۸) ڈاسن (Dawson) کے مطابق تہذیب کسی خاص قوم کی ثقافتی تخلیق کے اصلی عمل کی پیداوار ہے۔ (۹) اسپنگلر (Spengler) کے خیال میں تہذیب ثقافت کا لازمی مقدر ہے۔ وہ انتہائی خارجی و مصنوعی کیفیات جن کی کوئی ترقی یافتہ انسانی نسل اہل ہو سکتی ہے زیرِ تکمیل شے کے بعد آنے والی شے ہے۔ (۱۰) ویلرسٹائن (Wallerstein) تہذیب کی یوں تعریف کرتا ہے کہ یہ دنیا کے بارے میں ایک نقطۂ نگاہ، روایات، ڈھانچوں اور ثقافت (مادی اور اعلیٰ وذہنی و اخلاقی) کا ایک مخصوص سلسلہ ہے جو ایک قسم کا تاریخی کل بناتا ہے اور اس قسم کی دوسری شکلوں کے ساتھ اپنا وجود رکھتا ہے۔ (۱۱) ہنٹنگٹن (Huntington) کے بقول تہذیب وثقافت دونوں کسی قوم کے مجموعی طرزِ حیات کی نشاندہی کرتے ہیں دونوں کا تعلق اقدار، رواج، اداروں اور طرز ہائے فکر سے ہے۔ (۱۲) انسائیکلوپیڈیا آف سوشل سائنسز (Encyclopedia of Social Sciences) میں تہذیب وثقافت کو یوں پیش کیا گیا ہے:

"Culture or Civilization taken its wide sense is that complex whole which includes knowledge,belief, art, morals, law, and anyother capabilities and habits acquired by man as member of

society."(۱۳)

فیض احمد فیض کی رائے بھی ملاحظہ کیجیے:

''تہذیب کو سمجھنے کے لیے اس کی مجموعی صورت کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ اوّل: وہ سب عقیدے، قدریں، افکار، تجربے، امنگیں یا آدرش جنہیں کوئی انسانی برادری عزیز رکھتی ہے۔ دوم: وہ آداب، عادات، ادب، موسیقی اور طور اطوار جو اس گروہ میں رائج یا مقبول ہیں۔ سوم: وہ فنون مثلاً ادب، موسیقی، مصوری، عمارت گری، دستکاری غرض باطنی تجربے، قدریں، عقائد و افکار اور ظاہری طور اطوار.......... پورے طریقۂ زندگی کو کلچر کہتے ہیں جس میں سبھی کچھ شامل ہوتا ہے۔ کلچر کی اثر اندازی ذہنی طور سے بھی ہوتی ہے عقائد و افکار کے ذریعے بھی۔ عملی طور سے بھی، زندگی کے آداب و رسوم سے بھی، زندگی کے روزمرہ محاورہ سے بھی۔ فنون، ادب، موسیقی، مصوری، فلم وغیرہ اسی کلچر یا Way of life کے ترشے ہوئے اور منجھے ہوئے اجزاء ہیں۔'' (۱۴)

سبط حسن نے یہ پیرایہ اختیار کیا ہے:

''کسی معاشرے کی بامقصد تخلیقات اور سماجی اقدار کے نظام کو تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب معاشرے کے طرزِ زندگی اور طرزِ فکر و احساس کا جوہر ہوتی ہے۔ چنانچہ آلات و اوزار، پیداوار کے طریقے، سماجی رشتے، رہن سہن، فنونِ لطیفہ، عشق و محبت کے سلوک اور خاندانی تعلقات وغیرہ سب تہذیب کے مظاہر ہیں۔'' (۱۵)

مندرجہ بالا تعریفوں سے تہذیب و ثقافت کے تمام تر اجزاء اور شکل و صورت واضح ہو جاتی ہے۔ اس میں کسی قوم کی مجموعی طرزِ زندگی (مادی، روحانی، سائنسی، مذہبی) اور اس کے تمام تر انفرادی طریقے اور اطوار شامل ہیں۔

تہذیب کی خصوصیات

تہذیب کسی قوم یا معاشرے کی مشترک خصوصیت ہے جس سے نہ صرف وہ قوم پہچانی جاتی ہے بلکہ دوسرے معاشروں اور قوموں کے درمیان امتیاز بھی تہذیب سے پیدا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے جبلتوں کا عمل دوسری قوموں سے امتیاز کا سبب نہیں بن سکتا۔ بقول ڈاکٹر جمیل جالبی:

> ''بھوک لگتی ہے تو ہم کھانا کھالیتے ہیں۔ یہ ایک جبلی عمل ہے۔ دنیا کی ہر قوم میں پایا جاتا ہے اس لیے اسے کلچر کے ذیل میں نہیں لایا جاسکتا۔ اس کے برخلاف کھانا کھانے اور پکانے کے طریقے کلچر کا حصہ ہیں۔ انہیں طریقوں سے قوموں کے درمیان امتیاز پیدا ہوتا ہے''(۱۶)

تہذیب کا خاکہ بڑی حد تک انسان کا اپنا ساختہ پرداختہ ہے۔ ظاہر ہے کلچر کا تعلق معاشرے سے ہے چنانچہ تہذیب خلا میں جنم نہیں لیتی۔ یہ تو حقیقت ہے کہ تہذیب کے بعض روّیے کسی قوم کو وراثت میں ملتے ہیں تاہم ان روّیوں کا نام بھی تہذیب ہے جو وہ اپنے خاص ماحول میں، خاص عقائد وافکار اور دوسرے اثرات کے تحت پیدا کرتا ہے۔ یہ اکتسابی عمل بھی کسی قوم کی تہذیب میں یگانگت اور دوسری اقوام سے امتیاز و اختلاف پیدا کرتا ہے۔ اس لحاظ سے قومی تہذیب فرد اور اجتماع دونوں کا مشترکہ سرمایہ ہے۔(۱۷)

کوئی بھی تہذیب دیگر تہذیبوں سے کٹ کر پروان نہیں چڑھ سکتی۔ ماضی کی تہذیبوں کے تجربات، گرد و پیش میں پائی جانے والی ہم عصر تہذیبیں کسی بھی تہذیب پر مختلف انداز میں اپنا اثر ڈالتی ہیں۔ کسی تہذیب پر نہ صرف کسی قوم کے ذاتی میلانات کا اثر ہوتا ہے بلکہ دوسری تہذیبیں بھی اسے متاثر کرتی ہیں۔ یہ اثر پذیری اور لچک تہذیبوں کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ دوسری تہذیبوں کے خواص قبول کرنے کی صلاحیت ہی کسی تہذیب کو

زندہ و تابندہ اور ہر آن متحرک رکھتی ہے۔ کوئی بھی تہذیب دوسری تہذیبوں سے کٹ کر، محدود ہو کر، آگے کی طرف قدم نہیں بڑھا سکتی۔

رابرٹ بریفالٹ (Robert Briffault) کے نزدیک ترقی ہمیشہ ثقافتوں کے ربط و تعاون اور خیالات و تصورات کے تصادم سے پیدا ہوتی ہے۔ کوئی بھی معاشرہ کتنا ہی مہذب ہو اس کی ترقی کے امکانات دوسرے معاشروں کے تعاون و اشتراک کے بغیر بے حد محدود ہوتے ہیں۔ کوئی بھی انسانی تہذیب دوسری تہذیبوں سے کٹ کر ترقی کی جانب گامزن نہیں ہو سکتی ایسی تہذیب ایک خاص مرحلے پر پہنچ کر جامد و ساکت ہو جاتی ہے اور زوال اس کا مقدر بن جاتا ہے۔ (۱۸) کسی تہذیب کے اثرات منفی بھی ہو سکتے ہیں اور مثبت بھی۔ مسلم تہذیب پر جہاں مغربی تہذیب کے مثبت اثرات ہیں وہاں منفی بھی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ کشادہ دلی اور روشن خیالی کے ساتھ اعتدال و توازن سے کام لیتے ہوئے، اپنی تہذیب کے بنیادی مزاج کو مدنظر رکھتے ہوئے مثبت عناصر کو اپنی تہذیب میں جگہ دی جائے اور دوسری تہذیب سے شعوری موازنہ کرتے ہوئے اپنی تہذیب کے مردہ اور فرسودہ اجزاء کو خارج کر کے ترقی کی طرف لے جایا جائے۔

ہر زندہ شے کے لیے لازم ہے کہ وہ زندہ رہنے کے لیے اپنے آپ کو ماحول کے مطابق بنائے۔ اس کی توانائی اور عمل ان حالات سے ہم آہنگ ہونا چاہیے جو خارجی واسطوں سے اس پر عائد ہوں۔ تہذیب کو زندگی کے لیے کبھی خود کو ماحول کے مطابق بنانا پڑتا ہے اور کبھی حالات اور ماحول کو اپنی زندہ اقدار کے مطابق ڈھالنا پڑتا ہے۔ (۱۹)

تہذیب وسیع ترین ثقافتی اکائی ہے، تہذیبیں جامع ہوتی ہیں یعنی پوری تہذیب کے بغیر ان کے کسی ایک جزو کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ بقول 'میلکو'' (Melko) تہذیبیں اتحاد کا درجہ رکھتی ہیں۔ ان کے اجزاء کا تعین آپس میں روابط اور کل کے ساتھ روابط میں ہوتا ہے۔ اگر تہذیب ریاستوں پر مشتمل ہو تو ان میں اتحاد و یگانگت ان ریاستوں سے زیادہ ہوگا جو ان کی تہذیب سے مختلف تہذیبیں رکھتی ہیں۔ وہ ایک دوسرے پر اقتصادی حیثیت سے زیادہ اعتبار کریں گی۔ ان میں سفارتی روابط زیادہ ہو سکتے ہیں۔ ان میں نفوذ پذیر جمالیاتی، فلسفیانہ، مذہبی و سیاسی دھارے مشترک ہوں گے۔ (۲۰) ''ٹائن بی'' (Toynbee) کے نزدیک تہذیبیں احاطہ کرتی ہیں اور دوسروں کے احاطے میں نہیں آتیں۔ (۲۱) ایک تہذیب سے تعلق رکھنے والے دیہات، خطے، شہر، نسلی و قومی گروہ، مذہبی جماعتیں، سرکاری و نجی طبقے، ملازمین، کاروباری گروہ اور مختلف ممالک سب ثقافتی اختلاف کی مختلف سطحوں پر

جداگانہ ثقافتوں کے حامل ہوسکتے ہیں۔ لیکن ان سب کی ایک مشترک ثقافتی اکائی ہوگی جو ان کو دوسری تہذیبوں اور دوسری تہذیبوں سے تعلق رکھنے والے خطوں سے ممتاز کرے گی۔ پاکستان کی ثقافت عرب سے مختلف ہوسکتی ہے لیکن دونوں کی ایک مشترکہ تہذیب ہوگی جو ان کو مغربی تہذیب سے الگ کرے گی۔ جنوبی اٹلی کے کسی گاؤں کی ثقافت شمالی اٹلی کے کسی گاؤں سے مختلف ہوسکتی ہے لیکن دونوں کی ایک مشترکہ اطالوی ثقافت ہوگی جو جرمن دیہات سے ان کو ممتاز کرے گی۔ بقول ہنٹنگٹن تہذیبیں سب سے بڑا ''ہم'' ہیں جن کے اندر ثقافتی طور پر لوگ اطمینان محسوس کرتے ہیں باہر موجود ''اُن'' کے مقابلے میں۔ تہذیب افراد کی اعلیٰ ترین گروہ بندی ہے اور تہذیبی شناخت کی وسیع ترین سطح ہے۔ شناخت کی مختلف سطحیں ہوسکتی ہیں۔ مثلاً روم کا رہنے والا مختلف سطحوں پر خود کو رومی بتا سکتا ہے، اطالوی بھی، عیسائی بھی، یورپی بھی اور مغربی بھی۔ آخری سطح وسیع ترین سطح ہے جس سے فرد وابستہ ہے اسی طرح یورپی آبادیوں میں مشترک خواص ہوں گے جو ان کو چینی، ہندو یا مسلم آبادیوں سے ممتاز کریں گے۔ (۲۲)

تہذیبوں کی کوئی واضح سرحد ہوتی ہے اور نہ معینہ آغاز و انجام۔ چنانچہ وقت کے ساتھ ساتھ تہذیبوں کی ترکیب و شکل بدلتی رہتی ہے۔ اقوام کی تہذیبیں ایک دوسرے پر اپنا اثر ڈالتی رہتی ہیں ______ اس طرح تہذیبیں مسلسل ارتقا پذیر رہتی ہیں۔ تہذیبیں انتہائی طویل المدت ادارے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ''سلطنتیں عروج و زوال پاتی ہیں، تہذیبیں باقی رہتی ہیں'' اور ''سیاسی، معاشی، معاشرتی حتیٰ کہ نظریاتی انقلابات سے بھی بچ کر نکل آتی ہیں۔'' (۲۳) ریاستوں کی حدود گھٹتی بڑھتی ہیں مگر قوموں اور تہذیبوں کی حدود بے حد مشکل سے گھٹتی بڑھتی ہیں مثلاً پاکستان کی سرحدیں آج وہ نہیں جو ۱۹۴۷ء میں تھیں۔ (۲۴) تہذیبیں کچھ بنیادی تصورات، رسومات اور اقدار کی بنیاد پر نسل در نسل چلتی ہیں اور معاشرے کو متحرک رکھتی ہیں۔ ماضی، حال اور مستقبل کے فرق کے باوجود یہ معاشرے کے تسلسل اور یگانگت کو برقرار رکھتی ہیں۔ ''بوزمین'' (Bozeman) کے نزدیک یہ وہ بنیادی اقدار، ادارے، رواج اور تصورات ہوتے ہیں جن کو ایک مخصوص معاشرے کی مختلف نسلوں نے اہمیت دی ہو اور جنہوں نے مختلف نسلوں میں پرورش پائی ہو۔ اور جو کسی قوم کے ارتقا و تسلسل کی علامت بن گئے ہوں۔ (۲۵) تہذیبیں دیرپا تو بلاشبہ ہوتی ہیں لیکن ارتقاو مراحل سے بھی گزرتی ہیں۔ گویا تہذیبیں جامد نہیں متحرک ہوتی ہیں اور مسلسل تغیر و تبدل سے گزرتی ہیں۔ تہذیبوں کے اس طویل المدت عمل کا ثبوت آج کی تہذیبیں ہیں۔ عملاً آج کی موجودہ تہذیبیں یا تو کم و بیش ایک ہزار سال (یا اس سے بھی زیادہ) سے وجود رکھتی ہیں یا کسی اور

تہذیب کے بطن سے نکلی ہیں۔

تہذیبیں ثقافتی اکائی کی حیثیت رکھتی ہیں سیاسی نہیں یہی وجہ ہے کہ کسی ایک تہذیب کے اندر ایک سے زیادہ سیاسی ملک بھی ہو سکتے ہیں۔ جیسے مسلم تہذیب میں مسلم ممالک، مغربی تہذیب میں مغربی ممالک۔ ایک تہذیب کے اندر صرف ایک ملک بھی ہو سکتا ہے مثلاً جاپان۔ اسی طرح ایک ملک میں صرف ایک قوم بھی ہو سکتی ہے اور کئی قومیں بھی۔ مثلاً جاپان میں جاپانی اور عراق میں عرب اور کرد۔ کینیڈا میں برطانوی اور فرانسیسی قومیتیں۔ بھارت میں مسلمان، ہندو، سکھ قومیں۔ جن ملکوں میں فقط ایک قوم آباد ہو وہاں ریاست ہی ایک تہذیب بن جاتی ہے۔ جاپان ایسی ریاست ہے جو تہذیب بھی ہے، ریاست بھی۔ چین ریاست کے لبادے میں ایک تہذیب ہے لیکن جن ملکوں میں ایک سے زیادہ اقوام ہوں وہاں ریاستی تشکیل کا انحصار زیادہ تر قوموں کے رویے، طرزِ فکر اور احساس کے ربط و آہنگ پر ہوتا ہے۔(۲۶)

تہذیب کی تعریف کرنے والے بنیادی ثقافتی معروضی عناصر میں عموماً مذہب سب سے اہم ہے۔ اگرچہ نسل اور زبان بھی مشترکہ تہذیبی خواص میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں لیکن تہذیبوں کی شناخت عموماً مذاہب ہی سے ہوتی ہے۔ جو لوگ مشترک نسل اور زبان رکھتے ہیں وہ ایک دوسرے کا قتلِ عام کر سکتے ہیں جیسے کہ یوگوسلاویہ، برصغیر اور فلسطین میں ہوا۔ ایک نسل کے افراد میں تہذیبی اعتبار سے گہری خلیج ہو سکتی ہے اور مختلف نسلوں کے افراد میں تہذیبی اشتراک ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اسلام اور عیسائیت متنوع نسلوں کے حامل ہیں۔ تہذیبوں کی مرکزی شناخت ہی مذہب ہے۔ کرسٹوفر ڈاسن (Christopher Dawson) کے بقول:

"عظیم مذاہب وہ بنیادیں ہیں جن پر عظیم تہذیبیں کھڑی ہیں۔"(۲۷)

بقول ہنٹنگٹن (Huntington):

"تہذیبوں کی مرکزی شناخت مذہب ہے۔"(۲۸)

اور بقول ڈاکٹر سیّد عبداللہ:

"کلچر کے مظاہر کو عقیدوں سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ کلچر عقیدوں سے پیدا ہوتا ہے۔"(۲۹)

چنانچہ اسلام، ہندو دھرم، کنفیوشزم اور عیسائیت چار عظیم مذاہب، چار عظیم تہذیبوں سے وابستہ ہیں یعنی اسلامی، ہندی، چینی اور مغربی تہذیبیں۔

قبائل اور اقوام کے مانند تہذیبوں کے سیاسی ڈھانچے بھی ہوتے ہیں مثلاً ان میں ایک یا ایک سے زیادہ

مرکزی ریاستیں (Core States) ہوتی ہیں جن کو بالعموم تہذیب کا سرچشمہ خیال کیا جاتا ہے۔ اُس تہذیب میں یہ ملک یا ممالک سب سے زیادہ طاقتور ہوتے ہیں اور لیڈر یا رہنما کا کردار ادا کرتے ہیں مثلاً آج مغربی تہذیب میں امریکہ۔ اسلام میں مرکزی ریاست کا فقدان ہے اور اس کا سبب مغربی استعمار، مسلم ممالک کی داخلی شکستگی اور پسماندگی ہے۔

مرکزی ریاست کے علاوہ رکن ریاست (Member State) یا رکن ریاستیں ہوتی ہیں۔ یہ ممالک کسی تہذیب سے مکمل طور پر وابستہ شمار کیے جاتے ہیں۔ مثلاً پاکستان مسلم تہذیب کا رکن ملک ہے اور ہالینڈ مغربی تہذیب کا۔

تنہا ملک (Lone Country) میں دوسرے معاشروں اور ملکوں کے ساتھ ثقافتی اشتراک کا فقدان ہوتا ہے۔ اہم ترین تنہا ملک جاپان ہے جہاں کوئی دوسرا ملک جاپان کی مخصوص ثقافت میں شریک نہیں۔

شکستہ ملک (Cleft Country) میں مختلف تہذیبوں سے تعلق رکھنے والے مختلف گروہ موجود ہوتے ہیں۔ شکستہ ملک میں بالعموم کشیدگی اس وقت ہو جاتی ہے جب دو یا دو سے زیادہ گروہ اپنی جداگانہ قومیت کا مطالبہ کرنے، سیاسی حوالے سے اپنی زبان، مذہب اور علامات کو ریاست کی زبان، مذہب اور علامات بنانے کی کوشش کرتے ہیں یا اپنی ایک جداگانہ آزاد ریاست کا مطالبہ کرتے ہیں جیسے کہ ہندوستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان ہوا اسی طرح سوڈان (مسلم، عیسائی)، فلپائن (مسلم، عیسائی)، انڈونیشیا (مسلمان اور تیموری عیسائی)، فلسطین (مسلمان اور یہودی) اس کی مثالیں ہیں۔

مقطوع ملک (Torn Country) میں واحد ثقافت موجود تو ہوتی ہے اور یہ ثقافت اسے کسی ایک تہذیب سے منسلک بھی کرتی ہے لیکن اس ملک کے رہنما اور کچھ عوام اس ملک کی تہذیب کو کسی دوسری تہذیب میں منتقل کرنا چاہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اس ملک کے رہنماؤں کی خاصی تعداد اپنی موجودہ تہذیب کو تسلیم تو کرتی ہے لیکن اس موجودہ تہذیب کو بدل کر کوئی دوسری تہذیب اپنے ملک میں لانا چاہتی ہے۔ سیاسی رہنماؤں کی ان کوششوں کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ دوسری ثقافت کے کچھ عناصر تو روشناس کرا دیتے ہیں مگر اپنی دیسی ثقافت کے بنیادی عناصر کو ختم کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ وہ نہ دوسرا معاشرہ مکمل طور پر تخلیق کر پاتے ہیں اور نہ اپنی معاشرت کو پورے طور پر رائج کر سکتے ہیں۔ نتیجتاً ایک مقطوع ملک وجود میں آ جاتا ہے جس کے اندر تہذیبی تصادم پیدا ہو جاتا ہے۔ اسلامی تہذیب میں ترکی اس کی ایک مثال ہے۔ (۳۰)

تہذیب کے عناصر ترکیبی

ول ڈیورنٹ (Will Durant) نے معاشی سہولت، سیاسی تنظیم، اخلاقی روایات اور علمی استعداد (۳۱) کو تہذیب کے عناصر ترکیبی میں شامل کیا تھا۔ اجزائے ترکیبی یا عناصر ترکیبی سے مراد وہ اجزاء ہیں جو بے حد بنیادی ہوں۔ جن کے بغیر تہذیب وجود میں آ ہی نہ سکتی ہو۔ یہ عناصر تہذیب کے پس پشت موجود رہ کر تہذیب کے وجود کی تشکیل کرتے ہیں۔ ول ڈیورنٹ کے پیش کردہ اجزائے ترکیبی کا جائزہ لیا جائے تو ڈاکٹر ساجد امجد کا یہ خیال درست ہے کہ یہ اجزاء تہذیب کو استحکام تو بخشتے ہیں لیکن تہذیب ان کی مرہونِ منت نہیں ہے۔ (۳۲) علمی ترقی نے تہذیب کو جلا بخشی ہے۔ سیاسی اداروں کے استحکام کے لیے سیاسی تنظیم بے حد ضروری ہے۔ اسی طرح اخلاقی روایات، معاشی سہولیات کسی بھی تہذیب کو اخلاقی اور معاشی طور پر نظم و ضبط میں لانے کے لیے ضروری ہیں لیکن تہذیب تو ان عناصر سے پہلے بھی موجود تھی۔ (یہ الگ بات ہے کہ وہ کس حالت میں تھی پسماندہ یا ترقی یافتہ) ول ڈیورنٹ (Will Durant) یورپ کی ترقی یافتہ مادی تہذیب کا پروردہ ہے یہ اجزاء کسی ترقی یافتہ تہذیب کے اہم اجزاء ضرور ہیں لیکن ان میں وہ اجزاء موجود نہیں ہیں جو ہر طرح کی تہذیب کو تشکیل بھی دیں اور خارجی داخلی اعتبار سے مکمل بھی کریں۔ سید سبط حسن کے نزدیک دنیا کی ہر تہذیب کی تشکیل چار بنیادی عناصر سے مل کر ہوئی ہے۔ ۱۔ طبعی حالات۔ ۲۔ آلات و اوزار۔ ۳۔ نظامِ فکر و احساس۔ ۴۔ سماجی اقدار۔ یہ چاروں عناصر (کم یا زیادہ) دنیا کے ہر خطے کی تہذیب میں ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ (۳۳)

طبعی حالات:۔

ہر تہذیب کا اپنا ایک مخصوص جغرافیہ ہوتا ہے۔ اس کے دریا، پہاڑ، جنگل، میدان، پھل، پھول اور سبزیاں، چرند پرند، آب و ہوا اور موسم یعنی اس کا خارجی ماحول، اس تہذیب کے طرزِ عمل، ذریعہ معاش، رہن سہن، خوراک و پوشاک، مزاج و مذاق، اخلاق و عادات، جذبات و احساسات غرضیکہ اس علاقے کے انسانوں کی

زندگی کے ہر پہلو پر گہرا اثر ڈالتا ہے۔(۳۴)
بقول ڈاکٹر سید عابد حسین:

> ''طبعی ماحول کا انسانوں کے جسم اور بالواسطہ ان کی سیرت کو متاثر کرنا ایک صریح امر ہے۔''(۳۵)

چنانچہ مختلف قوموں کے کلچر کے اختلاف کا سبب یہ بھی ہے کہ وہاں کا طبعی ماحول مختلف ہے۔وہ لوگ جو کچے مکانوں، گندی گلیوں، اندھیر کوٹھڑیوں اور گھاس پھوس کے جھونپڑوں میں رہتے ہوں ان کی شخصیت اور کلچر ان لوگوں سے بہت مختلف ہوتا ہے جو عالیشان مکانوں جگمگاتی روشنیوں میں رہتے ہوں، گویا طبعی ماحول سے ایک خاص ذہن، مزاج، اور طرزِ عمل وجود میں آتا ہے۔ جب یہ طرزِ عمل باقاعدہ ایک نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو پوری قوم کے طرزِ احساس پر اثر پڑتا ہے اور یوں ایک قوم کی تہذیب وجود میں آتی ہے، تاہم طبعی ماحول کو اپنی صلاحیتوں سے تبدیل بھی کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ترقی یافتہ قوموں نے اپنے طبعی ماحول کو اتنا بدل دیا ہے کہ ۵۰۰ سال پہلے کا آدمی اس ماحول کو پہچان نہیں سکتا۔

آلات واوزار:

تہذیب، اس کی نوعیت اور اس کی ترقی کا دارومدار آلات واوزار پر ہے۔ جس قسم کے آلات اور اوزار ہوں گے تہذیب بھی اسی قسم کی ہوگی۔ ''سجاد ظہیر'' نے درست کہا ہے کہ:

> ''آلات، ہنر زندگی کا دھارا موڑ دیتے ہیں۔''(۳۶)

مثلاً پتھر کی تہذیب کے آلات واوزار (مثلاً پتھر، ہڈی) استعمال کرنے والے انسان کا رہن سہن، رسم ورواج، باہمی رشتے، عادات وخیال مخصوص طرز کے تھے۔ لیکن آج کا انسان جو جدید آلات واوزار استعمال کرتا ہے اس کا مزاج بالکل مختلف ہے۔ آج جو سماجی نظام ہے وہ پتھر کے دور سے بالکل مختلف ہے۔ سبط حسن نے اس کے لیے زرعی نظام اور صنعتی نظام کی مثال دی ہے۔(۳۷)

زرعی معاشرے کا نظام بھی زرعی ہوگا۔ وہاں کے حسّی تجربے، اظہار کے طریقے، عقائد غرض پورا نظامِ فکر اسی زرعی نظام کے تابع ہوگا۔ مثلاً جاگیرداری سسٹم، لوک کہانیاں، لوک گیت، فصلی میلے، تہوار، دستکاریاں، شعر وادب سب میں زرعی علامات ونظام کی عکاسی ہوگی۔ ضعیف الاعتقادی، جاگیرداروں کی خدمت، ان کی زمینوں کی پرورش، توہم پرستی، تقدیر پرستی، آندھی، طوفان، قحط اور وباؤں کو اپنے گناہوں کا بدلہ سمجھنا وغیرہ اس زرعی نظام کی اقتصادی خصوصیات ہیں اس کے مقابلے میں صنعتی نظام کا معاشرہ مختلف ہوگا۔ وہاں سرمایہ دار اور مزدور کا

رشتہ (سرمایہ دارانہ نظام)، مشینوں کا استعمال، فرد کا مشین بن جانا، دیہاتی ماحول کی بجائے شہری ماحول، کچے مکانات کی بجائے پکے مکانات، زمینوں کی کاشت کی جگہ ملیں اور کارخانے، اسی کے ساتھ مادہ پرستی، ہوس پرستی، عقلیت، تشکیک، مذہب وسائنس کی کشمکش غرض لوگوں کا رہن سہن اور اندازِ فکر واحساس بالکل مختلف ہوگا۔

تاہم تہذیب پتھر کے دور کی ہو یا مشینی دور کی، انسانی محنت اور عقل وشعور کی تخلیق ہے۔ لہٰذا تہذیب کے زوال وترقی کا انحصار اس بات پر ہے کہ مختلف قوموں نے اپنی صلاحیتوں کے ذریعے کیا تبدیلیاں پیدا کی ہیں۔ ظاہری سی بات ہے جو قوم قدیم آلات واوزار پر ہی انحصار کرنے لگتی ہے، وقت کے تقاضوں کے مطابق ان کو تبدیل نہیں کرتی وہ زندگی کی راہوں میں درماندہ رہ جاتی ہے۔ اس کی واضح مثال موجودہ دور کے مسلمان ہیں جبکہ امریکہ ویورپ کے ترقی یافتہ اوزار وآلات ہی ان کے غلبہ کا سبب ہیں۔

نظامِ فکر واحساس:

"تہذیب کے صرف خارجی مظاہر ہی نہیں ہوتے بلکہ اس کا ایک دل ودماغ بھی ہوتا ہے یعنی ایک فکر یا فلسفۂ زندگی جس کے بغیر تہذیب محض ایک ڈھانچہ رہ جاتی ہے۔" (۳۸)

فکر واحساس، عقائد وخیالات میں تبدیلی، آلات واوزار، سماجی روابط اور شعورِ انسانی میں تبدیلی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے بلکہ یہ تبدیلی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ معاشرہ اور موجودات، حالات اور تخلیقی نوعیت اب وہ نہیں رہی جو پہلے تھی۔ پتھر کے دور کے جو حالات تھے اسی اعتبار سے عقائد وخیالات بھی تھے۔ جہالت، جادوٹونوں اور پیروں پنڈتوں پر ایمان یہ قدیم دور کی شعوری پسماندگی کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس ترقی یافتہ دور میں جہاں عقل وشعور میں اضافہ ہوا ہے وہاں آج بھی لاکھوں کروڑوں افراد توہم پرستی اور ضعیف الاعتقادی کا شکار ہیں۔ ان کی زندگی آج بھی پرانے طریقوں اور عقائد میں الجھی ہوئی ہے۔ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کی برابر کوشش یہی ہی کہ مزدور، عوام اور کسان جدید تعلیم سے محروم رہیں ــــــــ تاہم جدید دور میں زلزلوں، آندھیوں اور سیلابوں کے مادی اسباب تلاش کر لیے گئے ہیں، سیاروں ستاروں کی گردش کے راز معلوم کر لیے گئے ہیں۔ ان انکشافات وایجادات نے انسان کے عقائد وخیالات میں بھی عظیم الشان انقلاب برپا کردیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے خیالات وافکار خلا میں نہیں بلکہ تہذیب کے دوسرے عوامل کی طرح سماجی حالات ہی سے جنم لیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ خیالات میں بے پناہ توانائی ہوتی ہے وہ جس طرح ماحول سے متاثر ہوتے ہیں اسی طرح معاشرے کو بدلنے میں اہم رول ادا کرتے ہیں۔ یہ خیالات یا نظامِ فکر واحساس ہی کی قوت ہے جو کسی قوم کو عمل پر اُکسا کر آگے

بڑھاتی ہے یا محض بسم اللہ کے گنبد میں بٹھا کر آنکھیں بند کر کے عبادت و ریاضت میں محو کراتی ہے۔ قومیں اسی نظام فکر و احساس کی بدولت مذہب کو منفی تصوف کے خول میں لپیٹ کر دنیا سے الگ کر دیتی ہیں یا مذہب کو ایک تخلیقی قوت بنا کر اسے تسخیر کائنات کا وسیلہ بناتی ہیں۔

یہ حقیقت بھی یاد رکھنی چاہیے کہ تہذیب جب طبقات میں بٹ جاتی ہے تو خیالات کی نوعیت بھی طبقاتی ہو جاتی ہے۔ جس طبقے کا غلبہ تہذیب یا معاشرے پر ہوتا ہے اسی طبقے کا غلبہ ذہن پر ہوتا ہے۔ معاشرے میں اسی طبقے کا سکہ چلتا ہے۔ مثلاً بین الاقوامی سطح پر آج مغرب بالخصوص امریکہ کا غلبہ اکثریت کے ذہن پر ہے۔ لبرل ازم ، مادہ پرستی کے وہ خیالات جو مغرب کے حق میں مفید ہیں مغرب کی کوششوں کی وجہ سے ذہن انسانی کو اپنے سحر میں لیے ہوئے ہے۔ یہاں تک کہ "مسلمان اور دہشت گرد" کا تصور عام ہو رہا ہے۔ تہذیب میں جب سرمایہ دار طبقے کا غلبہ ہوا تو اشرافی تہذیب کے پرانے تصورات یعنی مہمان نوازی، سخاوت، شجاعت، ایفائے عہد کی جگہ (جو اشرافیہ طبقے کے لیے مفید تھے) آزادی، جمہوریت، مساوات نے لے لی۔ کیونکہ یہی تصورات سرمایہ داروں کے لیے مفید تھے۔ ان کے بغیر اشرافیہ کو حکمرانی سے ہٹایا نہیں جا سکتا تھا۔ کمیونزم اور پان اسلامزم کی جگہ لبرل ازم اور وطنی قومیت کا تصور مغربی تہذیب کو عالمگیر بنانے کے لیے مفید ہے۔ تاہم طبقاتی تہذیبوں میں باغیانہ عقائد و افکار بھی اُبھرتے رہتے ہیں۔ حکمران سختی سے ان کا سد باب کرتے ہیں۔ اس طرح طبقاتی تہذیبوں میں تصادم اور طبقاتی کشمکش پیدا ہو جاتی ہے۔ (۳۹) سب کی ترقی اسی وقت ممکن ہے جب تہذیب کی برکات سب کے لیے ممکن ہوں۔ زندگی کی نعمتیں جس طرح سرمایہ دار، جاگیردار، مقتدر اور حکمران طبقے کے لیے عام ہوں اسی طرح عوام بھی اس سے بہرہ مند ہوں، طبقاتی تہذیبوں میں ایک طبقہ (مقتدر طبقہ) تو ترقی یافتہ بنا رہتا ہے جبکہ دوسرا طبقہ (نچلا طبقہ) پست سے پست تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ چنانچہ فیض کا یہ نتیجہ بالکل درست ہے کہ کلچر اسی وقت مہذب ہو سکتا ہے جبکہ کلچر کی ترقی یافتہ سطح کو ایک طبقے کے چنگل سے نکال کر اسے تمام عوام کی زندگی کا جزو بنایا جائے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ خیالات و افکار میں توازن و تہذیب، روشن خیالی و ترقی پسندی اور مادی و فکری شعور پیدا نہ ہو۔ (۴۰)

سماجی اقدار:

سماجی اقدار کے مفہوم ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اقدار جنہیں سماج یا معاشرے نے قبول کر لیا ہو۔ یہ قدریں ان پیمانوں اور معیارات کا نام ہے جن پر قوم اپنی زندگی تشکیل دیتی ہے۔ اچھے برے کو پرکھتی ہے۔ کسی

معاشرے میں روابط وسلوک، اخلاق و عادات، طرز بود و باش، رسم و رواج، حسن و جمال اور فن و اظہار فن کے جو معیار رائج ہوتے ہیں وہی اس معاشرے کی سماجی اقدار کہلاتے ہیں۔(۴۱) فیض کے نزدیک تو کلچر سے مراد ہی اقدار کا وہ نظام ہے، جس کے مطابق کوئی سماج اپنی اجتماعی زندگی بسر کرتا ہے۔(۴۲) چنانچہ تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے۔ جسے افراد اپنے جذبات، رجحانات، اپنے سبھاؤ، برتاؤ اور اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادی اشیاء پر ڈالتے ہیں۔(۴۳) ہر معاشرہ بالعموم ان قدروں کو اپنی جان، مال اور جائداد سے بھی زیادہ عزیز رکھتا ہے۔ ان تہذیبی قدروں کے لیے کسی قوم میں بڑی جذباتیت ہوتی ہے۔ ہر قوم مختلف اشیاء، عقائد، خیالات اور دیگر تہذیبوں کی اقدار کو اپنی اقدار کی کسوٹی پر پرکھتی ہے جو قدریں، جو چیزیں اس کسوٹی پر پورا اُتریں وہ قبول کر لی جاتی ہیں۔ ان قدروں کی بنیادیں معاشرے میں، زمین ہی میں موجود ہوتی ہیں نہ یہ جبراً نافذ کی جاتی ہے نہ آسمان سے اُترتی ہیں۔ بلکہ ان کے پس پست صدیوں کے تاریخی رواج کارفرما ہوتے ہیں۔ معاشرے کے کسب و جہد، مشاہدات اور تجربات ہوتے ہیں۔ اس کا فکری آہنگ اور جمالیاتی ذہن ہوتا ہے اور عموماً معاشرے کے افراد ان کی پابندی کرتے ہیں۔

بعض اقدار تقریباً تمام تہذیبوں میں مشترک ہوتی ہیں یہ آفاقی اقدار کہلاتی ہیں۔ آزادی، رحمدلی، مساوات، عدل و انصاف، مظلوم سے ہمدردی، غلامی سے نفرت، مہمان نوازی، راست بازی، موسیقی سے لگاؤ، موت کا غم، پیدائش کی خوشی وغیرہ کم و بیش سب تہذیبوں میں رائج ہوتے ہیں البتہ ان کو برتنے، ان پر عمل کرنے کے انداز جدا ہوتے ہیں۔ اسی انداز سے تہذیبوں میں بھی فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

ہر معاشرے کی بعض اقدار دوسرے معاشرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ یہ اہم عنصر ایک تہذیب کو دوسری تہذیب سے جدا کرتا ہے۔ مثلاً حلال و حرام، غذا، یا روزگار کا تصور، دین و سیاست میں علیحدگی یا اشتراک کا تصور، سائنس و مذہب کی یکجائی اور علیحدگی کا تصور، واحدانیت یا تثلیث کا عقیدہ، خاندانی وحدت یا انتشار کا تصور، رشتوں کا پاسداری کا تصور، طاقت اور اخلاق کا تصور وغیرہ ______ کسی قوم کی انفرادی اقدار وہی ہوتی ہیں جو اس کو دوسری تہذیب سے علیحدہ متشکل کرتی ہیں۔ ان قدروں کی درستی کا عالمگیر معیار یہی ہے کہ بقول سبط حسن:

> ''ان قدروں سے افراد کی داخلی صلاحیتوں یعنی ذہنی و جسمانی امکانات کو فروغ ملتا ہے یا نہیں ان کی تخلیقی قوت اور توانائی بڑھتی ہے یا نہیں۔''(۴۴)

یہ اقدار تہذیب میں لچک، اعتدال، روشن خیالی، حرکت و حرارت پیدا کرتی ہیں یا نہیں۔ یہ اقدار دوسری

تہذیبوں کے زندہ اجزاء سے ہم آہنگ ہونا جانتی ہیں یا نہیں۔

سماجی اقدار ماحول اور سماجی حالات کے ساتھ تغیر پذیر رہتی ہیں۔ سماجی حالات کا اثر ان قدروں پر بھی پڑتا ہے مثلاً ''کسی زمانے میں عرب قوم میں مروت کو انسانیت کا جوہر خیال کیا جاتا تھا .... لیکن آج سود و زیاں کا وہی کاروبار اور بے مروت ماحول جو دوسرے سرمایہ دار ملکوں کی سرشت ہے اب عرب معاشرے میں بھی سرایت کر گیا ہے۔'' (۴۵) قرونِ وسطیٰ میں یورپ کی بنیادی قدر کلیسا تھی جس کی وجہ کلیسا کا ذاتی مفاد تھا۔ آج مغرب کی بنیادی قدر دین و سیاست کی علیحدگی ہے جو دنیا پر بلا شرکت غیرے حکمرانی کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔ نو آبادیاتی نظام کی بنیادی قدر ''تہذیبی مشن'' یا ''حمایت'' یا ''ذہنی غلامی'' یا ''اندھی تقلید'' ہے جو مشرق کی پسماندہ اقوام کو مغرب کی طرف سے دی گئی ہے۔ لیکن قرونِ وسطیٰ میں یہی مشرق غلامی کی بجائے حکمرانی و آزادی کی قدر سے وابستہ تھا۔

موجودہ دور میں جبکہ تہذیبوں کے تقابلی مطالعے نے عالمگیر بحث کی حیثیت اختیار کر لی ہے تو صحیح نتائج تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ تہذیب کی ماہیت، خصوصیات، ساخت، سیاسی ڈھانچے، عناصر ترکیبی اور تہذیبوں کے ایک دوسرے پر اثرات پر غیر جانبدارانہ انداز میں نظر ڈالی جائے، تجزیہ کیا جائے اور حقیقی نتائج تک پہنچا جائے تا کہ تہذیبوں کے اس مطالعے میں اپنا منصفانہ رول ادا کیا جا سکے۔

تہذیبی تکثیریت

بالعموم مؤرخین اور ماہرین موجود دنیا میں اور دنیا کی تاریخ میں تہذیبی تکثیریت کے قائل ہیں۔ مختلف مؤرخین نے تاریخ میں بڑی بڑی تہذیبوں کی نشاندہی کی ہے۔ اسپنگلر (Spengler) نے تاریخ میں آٹھ بڑی ثقافتوں کی نشاندہی کی ہے۔ ٹائن بی (Toynbee) نے تیس، کوئیگلی (Quigley) نے سولہ، مک نیل (Mc Neill) نے نو، بیگ بے (Bagby) نے نو بڑی تہذیبوں، براؤڈل (Braudal) نے نو اور روستووانی (Rostovanyi) نے سات ہمعصر تہذیبیں گنوائی ہیں۔ میلکو (Melko) کے نزدیک کم از کم بارہ بڑی تہذیبیں ہیں جن میں سے سات موجود نہیں۔ میسوپوٹیمیائی (Mesopotamian)، مصری (Egyption)، کریٹن (Cretan)، کلاسیکی (Classical)، بازنطینی (Byzantine)، وسطی امریکی (Middle American) اینڈین (Andean) جبکہ پانچ موجود ہیں یعنی (اسلامی (Islamic)، مغربی (Western)، جاپانی (Japnese)، ہندوستانی (Indian)، چینی (Chaines))۔ ہنٹنگٹن کے بقول عموماً اس بارے میں اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ خود ہنٹنگٹن نے موجودہ دور میں آٹھ بڑی تہذیبوں کی نشاندہی کی ہے۔ ۱۔ صینی/چینی/ کنفیوشسی (Cinic)۔ ۲۔ جاپانی (Japnes)۔ ۳۔ ہندو (Hindu)۔ ۴۔ اسلامی (Islamic) ۵۔ مغربی (Western)۔ ۶۔ آرتھوڈوکس (Orthodox) ۷۔ لاطینی امریکی (Latani American)۔ ۸۔ افریقی

(ممکنہ)(Possibly)African۔(۴۶)

گویا ہر دور میں بیک وقت مختلف تہذیبیں موجود رہی ہیں۔ آج جبکہ مغربی تہذیب عروج پر ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اسلامی، چینی، جاپانی تہذیبیں بھی مسلسل اپنا اثبات کر رہی ہیں ماضی میں جبکہ اسلامی تہذیب عروج پر تھی تو اس کے ساتھ مغربی تہذیب بھی موجود تھی چینی بھی، جاپانی بھی۔ اس طرح دو یا دو سے زیادہ تہذیبوں کی اکثریت ہمیشہ سے موجود رہی ہے جیسا کہ اشپنگلر (Spengler) کا مشہور و معروف جملہ ہے:

"عالمی تاریخ بڑی بڑی ثقافتوں کی تاریخ ہے۔" (۴۷)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب تاریخی اعتبار سے کثیر تہذیبی صورتحال رہی ہے اور آج بھی موجود ہے تو کیا کسی تہذیب کی آفاقیت ممکن ہے؟

بالعموم "آفاقی تہذیب" کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ تمام تر بنی نوع انسان تہذیبی طور پر ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ پوری دنیا میں اقوام ایک جیسی اقدار، ایک جیسی رسومات و رواج، ایک جیسے خیالات و عقائد، ایک جیسے اداروں گویا ایک ہی تہذیب کو قبول کرتے ہیں۔ مشرق و مغرب، شمال و جنوب میں ایک ہی ثقافت رائج ہے۔ ایک جیسی اشیائے صرف، ذرائع ابلاغ و مواصلات اختیار کیے جا رہے ہیں۔ ایک آفاقی زبان، ایک آفاقی مذہب کے رجحانات اُبھر رہے ہیں یعنی آفاقی تہذیب کا تصور نہ صرف ایک عالمی نظام بلکہ ایک عالمی تہذیب کا تصور ہے لیکن تہذیبوں کی تاریخ بھی اور موجود دنیا کی صورتحال بھی اس بات کا جواب نفی میں دیتی ہے۔ جہاں تک بعض مشترک اقدار کا تعلق ہے مثلاً "جذبۂ آزادی" تو یہ ہر تہذیب بلکہ فطرتِ انسانی کا حصہ ہے اور اگر تاریخ میں کچھ اقدار انسانوں میں مشترک رہی ہیں یا ہیں تو اس سے انسان کے چند فطری یا محدود رویوں کی عکاسی تو ہو سکتی ہے پوری تہذیبی شناخت ممکن نہیں۔ اسی طرح مغربی جدیدیت کے تحت اُبھرنے والی اشیائے جدید، صنعتیں، ذرائع ابلاغ، مواصلات، غرض پوری دنیا میں اگرچہ جدیدیت اختیار کی جا رہی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ کوئی قوم یہ مغربی جدیدیت اختیار کرنے کی وجہ سے اپنی اقدار سے بھی محروم ہو رہی ہے۔ اقدار کو قائم رکھتے

ہوئے بھی جدید بنا جاسکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر اپنی تہذیب کے بنیادی مزاج کو قائم رکھتے ہوئے دوسری تہذیبوں کی مثبت اقدار کو قبول کیا جاسکتا ہے۔ جمال الدین افغانی، سرسیّد، اقبال کا مشن یہی تو تھا کہ اپنی اقدار قائم رکھتے ہوئے اسلام کی جدید تشکیل کی جائے۔ جاپان اور چین جدید ہونے کے باوجود اپنی اقدار قائم رکھے ہوئے ہیں۔ مغربی تہذیب نے اسلام کے عروج کے دور میں اسلام کے ترقی یافتہ علوم کو تو قبول کیا لیکن اپنی تہذیبی شناخت کو نہ صرف برقرار رکھا بلکہ اپنا احیا اس طرح کیا کہ مغرب کی تہذیب آج مغرب ہی سے وابستہ ہے۔ اسی طرح زبان کا مسئلہ ہے۔ یہ تو ٹھیک ہے کہ غالب تہذیب کی زبان بھی پوری دنیا میں بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ افہام وتفہیم کے لیے استعمال کی جاتی ہے، مختلف لسانی اور تہذیبی گروہوں کے افراد باہم رابطے کے لیے اسے استعمال کرتے ہیں گویا ابلاغ کا سب سے اہم وسیلہ بن جاتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسری تہذیبوں کی زبانیں اپنا وجود ہی کھو بیٹھتی ہیں۔ چنانچہ آج انگریزی کے ساتھ ساتھ اردو، فارسی، عربی، فرانسیسی، اسپینی، مینڈارین عام بولی جاتی ہیں۔ بالخصوص اردو، فارسی، عربی اور مینڈارین تو باقاعدہ مسلم اور چینی تہذیب کو سامنے لاتی ہیں۔ یہی صورتحال مذہب کی ہے۔ بڑی بڑی تہذیبوں کی بنیاد ہی عظیم مذاہب پر ہے۔ مختلف مذاہب اور ان سے وابستہ تہذیبیں ہمیشہ سے موجود رہی ہیں اور موجود ہیں۔ آج جتنی شدت سے ''عیسائیت اور مغربیت'' اُبھر کر سامنے آتی ہے اتنے ہی شدید انداز میں اور شدید ردِعمل کے طور پر ''اسلام اور اسلامیت'' اُبھر کر سامنے آتی ہے۔ اسی طرح بدھ مت بھی موجود ہے، ہندی مت بھی، دہریت بھی اور ان سے وابستہ تہذیبیں بھی۔

آفاقی تہذیب کا تصور مغربی تہذیب کا پیدا کردہ ہے۔ انیسویں صدی میں یورپ کے نوآبادیاتی سامراج کے تصور ''سفید آدمی کا بوجھ'' نے استعماری فتوحات اور سیاسی و معاشی غلبے کی توسیع کا جواز فراہم کیا، بیسویں صدی میں امریکی سرمایہ داری نے لبرل ازم، جمہوریت اور ٹیکنالوجی کے نام پر اس ''مشن'' کو آگے بڑھایا اور اب عہدِ جدید میں ایک عالمی نظام یا عالمی تہذیب کا تصور مغربی ثقافتی بالادستی کا جواز فراہم کررہا ہے۔ تہذیبی آفاقیت دوسری تہذیبوں، دوسرے معاشروں اور دوسرے ملکوں پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے مغرب کا نظریہ

ہے۔ حقیقت میں اس کی جڑیں دو صدیوں پہلے یورپی سامراج کے تصور میں موجود ہیں۔ انیسویں صدی میں یورپی سامراج کے نوآبادیاتی نظام کے تصور اور اس کی فتوحات کا مقصد بھی یہی تھا۔ بیسویں صدی میں امریکی سرمایہ داری کا مطمحِ نظر بھی یہی تھا اور اب نیو ورلڈ آرڈر یا عالمی تہذیب کا نقطۂ نظر بھی یہی سامراجی تسلط ہے۔ جب مغرب عالمی تہذیب یا عالمی نظام کی بات کرتا ہے تو وہ اپنی تہذیب کی بات کرتا ہے، اپنی تہذیب کے رواج اور تسلط کی بات کرتا ہے جو جدید مغربی سامراج کی ایک بھیانک شکل ہے۔(۴۸) انیسویں صدی میں جب کپلنگ (Kipling) نے ''سفید آدمی کے بوجھ'' کی اصطلاح استعمال کی تھی (۴۹) اس وقت بھی تیسری دنیا پر حکومت کے لیے مغربی سامراج کی راہوں کو ہموار کرنا مقصود تھا، آج جب فوکویاما (Fukuyama) ''تاریخ کے خاتمہ'' کی بات کرتا ہے کہ نظریاتی کشمکش ہی انسانی تاریخ کے ارتقا کی حقیقی محرک ہے اور مغرب نے سویت یونین کو شکست دے کر مغربی لبرل جمہوریت کی فتح کو ثابت کر دیا ہے۔ گویا آج مغربی لبرل جمہوریت اپنی آفاقی شکل میں سامنے آ گئی ہے۔ دنیا کے سامنے اب ایک ہی راستہ نجات ہے۔ امریکی اسلوبِ زیست کا راستہ۔(۵۰) تو اس کا مقصد بھی مغربی سامراج کی راہوں کو ہموار کرنا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ آج مغربی تہذیب کے اثرات ایک سیلاب کی طرح ہر شے کو اپنی لپیٹ میں لے رہے ہیں اور بقول محمد مجیب:

> ''مغربی تہذیب اس وقت دنیا کی سب سے بڑی قوت ہے اور اس کا جو پھیلاؤ ہے وہ کسی پچھلی تہذیب کو نصیب نہیں ہوا۔'' (۵۱)

لیکن کیا اس قوت، شان و شوکت اور پھیلاؤ کا مطلب یہ ہے کہ مغرب کی تہذیب ایک عالمگیر تہذیب کے طور پر رائج ہو گئی ہے یا ہو رہی ہے؟ اس نظریے پر خود بعض مغربی مفکرین نے بھی تنقید کی ہے۔(۵۲) گزشتہ صفحات میں مشترک اقدار، جدیدیت، زبان اور مذہب کے حوالے سے یہ بحث کی جا چکی ہے کہ آج اگرچہ مغربی تہذیب اپنے پورے جوبن پر ہے تاہم دوسری تہذیبیں بھی (اسلامی، چینی، جاپانی وغیرہ) اس کے ساتھ موجود ہیں اور اپنا

احیاواثبات کرنے میں مصروف ہیں۔ اس بحث میں سب سے اہم مغربی جدیدیت ہے۔ عموماً یہ دلیل دی جاتی ہے کہ جیسے جیسے مختلف معاشرے، تعلیم، دولت، سیاست، جمہوریت، اشیائے صرف اور طبقاتی ڈھانچے مغرب سے ملتے جلتے اختیار کرتے جائیں گے۔ مغربی تہذیب آفاقی تہذیب بنتی جائے گی لیکن یہ لازمی امر نہیں ہے کہ جدیدیت کا لازمی نتیجہ مغربی تہذیب ہی ہو۔ یہ مغربی تہذیب کا مادی روپ ہے اور مادی روپ اختیار کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ کسی تہذیب کے بنیادی عقائد وخیالات، طور طریقے بھی اختیار کر لیے جائیں۔ ابن انشا کا وہ بلیغ فقرہ یاد کیجیے جو انہوں نے ''ابن بطوطہ کے تعاقب میں'' لکھا تھا کہ:

> ''جاپان تو جدید ہے لیکن جاپانی اتنے جدید نہیں۔ ان کا طرزِ فکر وہی ہے کہ جو تھا، سلام وطعام، نشست وبرخاست سب میں سرگشتۂ خمار رسوم وقیود ہیں۔'' (۵۳)

یہ تو ٹھیک ہے کہ موجودہ جدیدیت مغرب کی پیدا کردہ ہے لیکن یہ صرف مغرب ہی کا طرۂ امتیاز نہیں ہے ہر وہ قوم جو ترقی کرے، سائنسی انکشافات وایجادات سامنے لے کر آئے، نئے علوم وفنون اور نظریات وخیالات پیش کرے، جدیدیت اسی سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ تہذیب کا تعین ان اداروں، رواج، خیالات سے ہوتا ہے جو کسی تہذیب کی اساس بنتے ہیں اس لیے یہ ضروری نہیں کہ مغرب کی جدید ٹیکنالوجی کا استعمال بنیادی عقائد، طور طریقوں اور رَکھ رَکھاؤ کو بدل دے چنانچہ مغربی جدت پسندی اختیار کرنے کے باوجود بھی مسلمان موحد ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، عیدین، محرم، پیدائش ووفات کی رسومات، خاندانی نظام پر یقین، والدین کو بڑھاپے میں ''اولڈ ہاؤس'' بھیجنے کی بجائے خدمت میں عظمت پر اعتبار وغیرہ ان کی لازمی اقدار میں سے ہیں۔ چین میں یہ نعرہ لگایا گیا کہ ''بنیادی اصولوں کے لیے چینی علوم عملی استعمال کے لیے مغربی علوم'' جاپان میں یہ نعرہ لگایا گیا ''جاپانی روح اور مغربی ٹیکنیک'' مصر میں ۱۸۳۰ء میں محمد علی نے ''ضرورت سے زیادہ ثقافتی مغربیت کے بغیر تکنیکی جدت لانے کی کوشش کی۔'' (۵۴) صرف یہی نہیں بلکہ اپنے خیالات وافکار کی جدید تشکیل بھی کی جاسکتی ہے۔ بعض فرسودہ خیالات کو بدل کر نئے مغربی خیالات، وہ خیالات جو تہذیب کی بنیادی روح کو مجروح نہ کریں، لائے جاسکتے ہیں۔

بالفاظِ دیگر اپنی تہذیب کے بنیادی مزاج، اصولوں اور خیالات کو قائم رکھتے ہوئے کسی جدید تہذیب سے یا مغربی تہذیب سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اقبال نے تو اپنی کتاب کا نام ہی یہ رکھا "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" مختصر یہ کہ جدیدیت کا مطلب لازمی طور پر مغربیت نہیں۔ مکمل طور پر مغربی ثقافت اور مکمل طور پر مغربی اقدار، اداروں اور رواج کو اپنائے بغیر اور اپنی ثقافت کو ترک کیے بغیر بھی جدید بنا جاسکتا ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ آفاقی تہذیب کی اصطلاح حقیقت پر مبنی نہیں ہے بلکہ تیسری دنیا پر غاصبانہ قبضے کے لیے استعمار کی ایک صورت ہے۔ دنیا کی تاریخ میں بیک وقت دو یا دو سے زیادہ تہذیبیں موجود رہی ہیں اور اپنا اثبات کرتی رہی ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آفاقی تہذیب کا جبری تصور دنیا میں تشدد، دہشت گردی، بنیاد پرستی، تنگ نظری، نفرت اور تعصب کو ہوا دیتا ہے۔ دنیا میں اگر مختلف اقوام موجود ہیں، مختلف مذاہب موجود ہیں تو مختلف تہذیبوں کا موجود ہونا ایک لازمی امر ہے اور جب دنیا میں تہذیبی تکثیریت موجود ہوگی تو ان میں کشمکش بھی ہوگی۔ اس کشمکش میں مکالمہ بھی ہوسکتا ہے، تصادم بھی۔ منفی اثرات بھی ہوسکتے ہیں مثبت بھی، ان میں سرد جنگ، خونی جنگ، عسکری جنگ، سیاسی جنگ، اسلحے کی دوڑ، کشیدہ تعلقات غرض تہذیبی تصادم اور اس کی مختلف صورتیں بھی ہوسکتی ہیں اور ان میں توازن واعتدال، ہم آہنگی و یکجائی، بین المذاہب ہم آہنگی، وحدت وامتزاج، امن وامان، خوشگوار تعلقات، پر امن لین دین، ایک دوسرے سے تہذیبی استفادہ، تہذیبوں کے سیاسی، معاشی، علمی، رہنماؤں کے مابین افہام وتفہیم، مشترک خواص کو اُجاگر کرنے کی کوششیں، باہمی رواداری و بقائے باہمی، دوستی ومحبت اور تہذیبی سنگم غرض تصادم کی بجائے تہذیبی اشتراک ومکالمے کی صورتیں بھی ہوسکتی ہیں۔ بعض اوقات تصادم اور اخذ وقبول کی صورتیں ساتھ ساتھ بھی ہوسکتی ہیں۔ اس میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کبھی تصادم کی کیفیت زیادہ ہو اور کبھی اخذ وقبول کی۔ کبھی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی قوم کی تہذیب کے اثرات اتنے ہمہ گیر ہو جائیں کہ دوسری تہذیبیں کمتر نظر آنے لگیں۔ بہر حال یہ طے ہے کہ کوئی ذی شعور اور عقلِ سلیم کا حامل انسان یا قوم تصادم کی بات نہیں کرسکتی وہ ہمیشہ محبت واخوت اور اشتراک یگانگت کی بات کرے گی۔ تصادم اور غلط فہمیوں کو دور کر کے ایک

پر امن برادری تخلیق کرنے کی کوشش کرے گی، جس میں تمام قومیں اور ان کی تہذیبیں پوری محبت، رواداری اور آزادی کے ساتھ رہتی ہوں۔ مندرجہ بالا بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ تہذیبی تکثیریت کا موجود ہونا قوموں کی تاریخی ضرورت بھی ہے، قوموں کی نفسیات اور فطرت بھی ہے اور ترقی وارتقا کے لیے ایک ضروری عمل بھی۔ اسی لیے ہر قوم اپنی تہذیب کو عزیز رکھتی ہے اور اس سے محبت کرتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کثیر تہذیبی دنیا میں کوئی کلچر، کوئی مذہب ایسا بھی ہوسکتا ہے جو فی نفسہٖ ایسے عالمگیر اور آفاقی اصولوں اور اقدار کا حامل ہو کہ ایک طرف تو وہ قوموں کی تہذیبی انفرادیت کو بھی برقرار رکھے۔ دوسری طرف امن ومحبت، باہمی رواداری، بین المذاہب ہم آہنگی، انسانی حقوق کی بالادستی اور تہذیبی سنگم کی کیفیت پیدا کردے۔ اس کا تجزیہ اپنے موضوع کی مناسبت سے اقبال کے حوالے سے آئندہ صفحات میں کیا جائے گا۔ یہاں اتنا عرض کردینا کافی ہے کہ اس مقصد کے لیے کسی بھی تہذیب یا مذہب کے عقائد، اصول وضوابط کا تجزیہ اور موازنہ کرنا ضروری ہے کہ وہ اصول واقدار انسانی حقوق کی بالادستی، امن، محبت، اخوت، جمہوریت، ترقی، رواداری کے حامل ہیں یا نہیں۔ یہ اقدار انسانوں کی اور قوموں کی نفسیات اور فطرت کے مطابق ہیں یا نہیں۔ یہ اصول واقدار مذہبی وتہذیبی انفرادیت وتفریق قائم رکھتے ہوئے بھی اقوام کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرسکتی ہیں یا نہیں۔ جو تہذیب اور مذہب ایسے اصولوں کا حامل ہوگا وہ یقیناً عالمگیر اور آفاقی اصولوں کا حامل ہوگا اور قوموں کی نفسیات کے مطابق ہوگا۔ یہ ایک الگ بات ہے کہ خود اس کے ماننے والے اس سے بیگانہ ہوں یا دوسری اقوام اس کو تعصب کی بنا پر تسلیم نہ کریں۔

یہاں پر تہذیبی تکثیریت کے ایک بالکل جدید تصور کا مختصر تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ سرد جنگ کے بعد فوکویاما (Fukoyama) نے ''تاریخ کے خاتمے'' کے روپ میں مغربی تہذیب کی آفاقیت کو پیش کیا تھا۔ اس کے برخلاف ہنٹنگٹن (Huntington) نے تہذیبی تکثیریت اور تہذیبوں میں تصادم کا نظریہ پیش کیا۔ اس کے نزدیک سرد جنگ کے بعد تہذیبی شناخت دنیا میں انتشار اور تصادم کے تانے بانے بن رہی ہے۔ مغرب دوسری

تہذیبوں بالخصوص اسلام اور چین سے زیادہ سے زیادہ متصادم ہو رہا ہے۔ اس کے نزدیک اسلام اور کنفیوشین تہذیبیں چونکہ مغرب سے مختلف روایات کی حامل ہیں۔ انسان دوستی اور آزاد خیالی، جمہوریت پسندی، انسانی حقوق کی برتری، کلیسا اور ریاست کی علیحدگی اسلامی اور چینی تہذیبوں میں نہیں پائی جاتیں اس لیے مغربی تہذیب کا تصادم چینی بالخصوص اسلامی تہذیب سے ہونا ناگزیر ہے۔ اس کے نزدیک چین علیحدگی پسندی، سکون اور ٹھہراؤ کی پالیسی پر عمل پیرا ہے جبکہ اسلام میں تشدد، بنیاد پرستی، دہشت گردی، تنگ نظری اور احیاء کے شدت پسندانہ جذبات کارفرما ہیں اس لیے چینی تہذیب سے بھی زیادہ اسلام مغرب کے لیے خطرہ ہے۔ اگرچہ اس نے انتہائی مدلل انداز میں تاریخی وسیاسی تناظر میں مغرب کے عروج کے ساتھ اس کے زوال پر تبصرہ کیا ہے، مشرق کے اثبات اور اسلامی احیاء پر روشنی ڈالی ہے اور مغرب کی دوغلی، منافقانہ اور سامراجی نوعیت کی پالیسیوں اور تہذیبی غرور پر تنقید کی ہے، مغربی آفاقیت کو ملوکیت کا ایک روپ قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ تہذیبوں کے مشترک خواص کی بنا پر ایک بین التہذیبی ہم آہنگی اور امن وامان کی خواہش کا اظہار بھی کیا ہے۔ اس کے نزدیک امن قائم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تمام تہذیبیں دوسری تہذیبوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے افہام وتفہیم اور تعاون کی راہ اختیار کریں۔ لیکن اس سے زیادہ وہ تصادم کا نقشہ کھینچتا ہے اور اپنے کثیر تہذیبی نظریے کو تصادم کا نظریہ بنا دیتا ہے۔ اس طرح اس کی تہذیبی تکثیریت ہم آہنگی کے بجائے تصادم کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ مغرب کے زوال اور مشرق کی بیداری سے خوفزدہ ہے۔ اس کے نزدیک مغربی تہذیب اس وقت سب سے مختلف، منفرد اور طاقتور تہذیب ہے لیکن وہ خوفزدہ ہے کہ مغرب عروج پر ہونے کے باوجود زوال پذیر ہے کیونکہ اب طاقت ایشیا کی طرف منتقل ہو رہی ہے۔ ان حالات میں مغرب کی بقا اس میں ہے کہ اہلِ مغرب اپنی تہذیبی شناخت کا اِدّعا کریں وہ اپنی تہذیب کو آفاقی نہیں منفرد سمجھیں۔ غیر مغربی معاشروں بالخصوص (چین اور اسلام) کے خلاف متحد ہو جائیں۔ اپنے معاشی اور عسکری وسائل کا اظہار، دھمکیوں کا مہارت سے استعمال، چینی غلبے اور اسلامی احیاء کا مقابلہ متحد ہو کر کریں۔ دوسری قوموں کے درمیان اختلافات کی پالیسی کو اختیار کریں۔ اس کے تہذیبی تکبر اور تعصب کا اظہار

اس کے مختلف بیانات سے ہوتا ہے مثلاً ''اسلام کی خونیں سرحدیں''، ''اسلامی احیاء۔ اس نے اسلام کو تشدد اور بنیاد پرستی کا علمبردار قرار دیا ہے اس کے نزدیک مسلمانوں کا تشدد، دہشت گردی اور زوال دنیا میں بالخصوص مغرب کے ساتھ تصادم کا بڑا محرک ہے۔

اگرچہ ہنٹنگٹن نے ''آفاقی تہذیب'' کے بجائے ''تہذیبی تکثیریت'' کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اور امن وامان اور ہم آہنگی کی خواہش کا اظہار بھی کیا ہے لیکن اس کے بے شمار بیانات مغرب کی اسی سامراجی ذہنیت کا اظہار کرتے ہیں جو ''سفید آدمی کے بوجھ'' کی اصطلاح اور ''آفاقی تہذیب'' کی اصطلاح سے مترشح ہوتی ہے۔ کثیر تہذیبی دنیا میں رواداری، اعتدال اور انسانی حقوق کی پاسداری اور بے تعصبی کی ضرورت ہوتی ہے جو کم از کم اسلام کے حوالے سے اس کے ہاں مفقود نظر آتی ہے۔ گویا یہ بھی ایک نیا ڈسکورس ہے جو طاقتور قوم کی طرف پسماندہ اقوام کی نفسیات کے عین مطابق استعمال ہوا ہے۔ ان کی نفسیات وخواہشات کے مطابق ان کے تہذیبی وجود کو تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن عالمی سکون اور امن وامان کے لیے نہیں۔ مغرب کو متحد کرنے، مستحکم کرنے اور کئی کمزور تہذیبوں کے وجود پر مغرب کی تہذیبی برتری کو قائم رکھنے کے لیے، کیونکہ اس کے نزدیک اس کثیر تہذیبی دنیا میں مغربی تہذیب ہی ارفع واعلیٰ ہے۔ اس کتاب کو مستقبل کی پالیسی کے لیے مفید قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ سرد جنگ کے خاتمے اور پھر ۱۱/۹ کے بعد سے مغرب بالخصوص امریکہ کی جو پالیسی مسلمانوں کے بارے میں ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔ (۵۵)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء، ص۴۱

۲۔ ملاحظہ کیجیے:

Braudel,Fernand,"On History", Universuty of Chicago Press, Chicago, 1980, PP.171 to 181;

Braudel,"History of Civilizations", Penguin Press, New York, 1994,PP.4,5;

Toynbee,Arnold,J,"A Study of History",(vol.x),Oxford University Press, London,1954,P.274,275;

Toynbee,"Civilization on Trial",Oxford University Press,New York, 1948, PP.24;

Huntington,Samuel,P.,"The clash of Civilizations and the remaking of World Order", Simon & Schuster, New York,1997, PP.40,41;

عبداللہ، ڈاکٹر، سیّد، کلچر کا مسئلہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص۱۰، ۱۱

۳۔ سبطِ حسن، سیّد، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، مکتبہ دانیال، کراچی، ۱۹۹۹ء، ص۱۵

۴۔ مقالاتِ سرسیّد (جلد ششم)، مرتبہ، مولانا محمد اسماعیل پانی پتی، مجلسِ ترقیِ ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص۶

۵۔ سبطِ حسن، سیّد، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص۱۷

۶۔ مثلاً: جمیل جالبی کے نزدیک تہذیب کا زور خارجی اشیاء اور ثقافت کا زور ذہنی صفات پر ہے۔ انہوں نے تہذیب اور ثقافت کو ملا کر ''کلچر'' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ (پاکستانی کلچر، ص۱۴۲)؛

ڈاکٹر سلیم اختر نے تہذیب کو مکان سے اور کلچر کو مکان کی آرائش سے تشبیہ دے کر الگ کیا ہے (ادب اور کلچر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص۳۱۸)؛

ڈاکٹر سیّد عبداللہ تہذیب سے مراد اجتماعی رویے، علوم وفنون مراد لے کر ثقافت کو الگ کرتے ہیں اور پھر یہ جملہ لکھتے ہیں ''معنوی لحاظ سے شاید تہذیب ہی کلچر کا قریبی مرادف ہے۔'' (کلچر کا مسئلہ، ص۵، ۷)؛

ہنٹنگٹن کے بقول انیسویں صدی میں جرمنی میں تہذیب وثقافت کو الگ الگ کیا گیا۔ جرمن فکر میں تو یہ امتیاز برقرار رہا لیکن دوسرے ممالک میں قبول نہیں کیا گیا۔ ان کے نزدیک جرمنی کے سوا ہر جگہ تہذیب ایک ثقافتی اکائی ہے۔

Class of Civilizations, PP.46

7. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.46;
Braudel,"On History",PP.205
8. Braudel,"On History",PP.177,202
9. Dawson, Christopher," Dynamic of world history",Sherwood Sudgen co,La Salle,IL.,1978,PP.51,402
10. Spengler,Oswald,"Decline of the West",(vol.1),A.A.Knopf, New York,1926, PP.31
11. Wallerstein,Immanuel,"Geopolitics and Geoculture",Cambridge University Press,Cambridge,1992,PP.215
12. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.41
13. Encyclopedia of Social Sciences,(vol.3,4),MacMillan and Co, New York, 1950,P.527

۱۴۔ فیض، فیض احمد، میزان، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۶۵ء، ص ۹۰، ۹۱، ۱۵۴، ۱۵۵

۱۵۔ سبط حسن، سیّد، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص ۱۳

۱۶۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، ص ۳۵، ۳۶

۱۷۔ حمید احمد خاں، ڈاکٹر، تعلیم و تہذیب، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۰۹، ۱۱۰

۱۸۔ بریفالٹ، رابرٹ، تشکیلِ انسانیت، ترجمہ، سالک، عبدالمجید، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۱۱۹، ۱۲۳

۱۹۔ ایضاً، ص ۲۴

20. Melko,Mathew,"The Nature of Civilizations",Porter Sargent, Boston, 1969, P.8,9
21. Toynbee,"Study of History",(vol.1),Oxford University Press,London,1934, PP.455
22. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.43
23. Braudel,"History of Civilization",PP.35;
Braudel,"On History",PP.209,210

۲۴۔ سبط حسن، سیّد، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص ۱۲

25. Bozeman,Adda B.,"Civilization under stress",Virginia quarterly review51, University of Virginia,Virginia,winter1975,PP.1
26. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.558;
سبط حسن، سیّد، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص ۱۲
27. Dawson,"Dynamic of World History",PP.128

28. Huntington,"Clash of Civilizations",P.42

۲۹۔ عبداللہ، ڈاکٹر، سید، کلچر کا مسئلہ، ص ۸

۳۰۔ ان مباحث کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Clash of Civilizations by Huntington,PP.135 to 154

Torn Contry, Cleft Country, Lone Contry, Member State, Core State کی اصطلاحات کے تراجم (بالترتیب مرکزی ریاست، رکن ریاست، تنہا ملک، شکستہ ملک، مقطوع ملک) اسی کتاب کے ترجمے "تہذیبوں کا تصادم" سے لیے گئے ہیں۔ (مترجم، سہیل انجم، اوکسفرڈ یونیورسٹی، پریس، کراچی، ۲۰۰۳ء، ص ۱۶۶ تا ۱۷۰)

31. Will Durant,"Our Oriental Heritage",Siman and Chuster, New York,1954

۳۲۔ ساجد امجد، ڈاکٹر، اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیبی اثرات، غضنفر اکیڈمی پاکستان، کراچی، ۱۹۹۵ء، ص ۱۷

۳۳۔ سبط حسن، سید، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص ۲۵

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ عابد حسین، ڈاکٹر، سید، قومی تہذیب کا مسئلہ، انجمن ترقی اردو، علی گڑھ، ۱۹۵۵ء، ص ۹

۳۶۔ سجاد ظہیر، روشنائی، مکتبۂ اردو، لاہور، ۱۹۵۶ء، ص ۴۷

۳۷۔ سبط حسن، سید، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص ۲۸ تا ۳۲

۳۸۔ شان الحق حقی، ماہنامہ پاکستانی ادب، جلد نمبر ۲، شمارہ نمبر ۱، دسمبر ۱۹۷۴ء، ص ۱۰

۳۹۔ سبط حسن، سید، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص ۳۶

۴۰۔ فیض، فیض احمد، میزان، ص ۱۶

۴۱۔ سبط حسن، سید، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص ۴۷

۴۲۔ فیض، فیض احمد، میزان، ص ۱۲

۴۳۔ عابد حسین، ڈاکٹر، سید، قومی تہذیب کا مسئلہ، ص ۸

۴۴۔ سبط حسن، سید، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص ۵۱

۴۵۔ ایضاً، ص ۵۲

۴۶۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Spengler,"Decline of the West",(vol.II),A.A.Kniopf, New York, 1928,PP.31;

Toynbee,"Study of History",(vol.I),PP.133,(vol.x),PP.546,547;

Quigley,Carroll,"Evolution of Civilizations",Mac Millan,New York 1961,PP.77,84;

Mc Neill,Willam H.,,"Rise of the West",University of Chicago Press, Chicago,1963, Pessim;

Bag By,Philip,"Culture and History",Longman,green,London,1958, P.165 to 174;

Braudel,"History of Civilization",Pessim;

Rostovanyi,Zsolt,"Clash of Civilizations and cultures:Unity and disunity of world order",(Unpublished paper,29 March,1993).PP.8,9,(with reference to " The clash of civilizations",by Huntington,PP.44);

Melko,"Nature of Civilizations",PP.133;

Huntington,"Clash of Civilizations",PP.44 to 48

47. Spengler,"Decline of the West",(vol.II),PP.170

۴۸۔ ملاحظہ کیجیے مضمون ''تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ: فکرِ اقبال کی روشنی میں''، از، عبدالمغنی، ڈاکٹر، سہ ماہی مجلہ ''اقبال''، جلد ۴۹، شمارہ ۱،۲، جنوری، اپریل ۲۰۰۲ء، ص ۱۳، ۳۲

۴۹۔ کپلنگ کی نظم ''White Man's Burden'' (سفید آدمی کا بوجھ)، کے لیے دیکھیے:

Kipling,Rudyard,"The works of Rudyard Kipling",Edited and published by WordsWorth poetry library, Hertfordshire, 1994 (Reprinted),PP.323,324

50. Fukuyama,Francis,"The end of history?",(Article),The national Interest 16, (Bi-Monthly Journal),Wishington D.C.,(Summer 1989),P.4,18;

Fukuyama,Francis,"The end of history and the last man",(Book),The hearst Corporation,New York,1992,PP.283,215

۵۱۔ محمد مجیب، دنیا کی تاریخ، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، ۲۰۰۵ء، ص ۱۴۲

۵۲۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے:

Huntington,"Clash of Civilizations",Chapter No.3;

Toynbee,"Study of History",vol.I,P.149 to154 /vol.7 , PP. 7to17/ vol.9, PP.421, 442,Oxford University Press,london,1934/1954/1954;

Braudel,"On History",PP.xxxiii;

Spengler,"Decline of the West",(vol.I),PP.93,94

۵۳۔ ابن انشا، ابن بطوطہ کے تعاقب میں، لاہور اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۹۷

54. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.74

۵۵۔ ان بیانات کی تصدیق اور ہنٹنگٹن کے خیالات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Clash of Civilization by Huntington,especially PP.19to 21,28to29,102 to124, 183,209 to218,254 to258, 308 to 312, 318 to 321

باب دوم

اسلام اور مغرب کے مابین روابط

ا: تہذیبوں کے درمیان تعلقات

ب: اسلام اور مغرب کے مابین روابط

تہذیبوں کے درمیان تعلقات

جب سے انسان وجود میں آیا ہے زیادہ تر عرصے کے دوران تہذیبوں کے درمیان تعلقات چند مستثنیات کے سوایا تو تھے ہی نہیں یا محدود تھے یا پھر کبھی کبھار اور وقتاً فوقتاً تھے۔ ان تعلقات کے لیے مؤرخین نے ٹکراؤ (Encounter) کا لفظ استعمال کیا ہے۔(۱) تعلقات میں کمی کی وجہ یہ ہے کہ تہذیبوں کے درمیان زمان ومکان کے فاصلے حائل تھے۔ تہذیبوں کی بہت تھوڑی تعداد ایک وقت میں موجود تھی۔ بعض خطوں میں مسلکہ دو یا تین تہذیبوں کی نسلیں اس طرح اُبھریں کہ ایک تہذیب ختم ہوئی تو تعطل کے بعد دوسری نسل اُبھری۔ تہذیبیں جغرافیائی اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے دور تھیں۔(۲) تہذیبوں کے درمیان سب سے اہم روابط وہی تھے جو اس وقت پیدا ہوئے جب ایک تہذیب کے افراد نے دوسری تہذیب کے لوگوں کو ختم کیا یا محکوم کیا یا فتح کیا۔ تاریخ انسانی میں بے شمار جنگیں ہمارے سامنے ہیں۔ تعاملات کا ایک اور ذریعہ تجارت بھی تھی مگر تہذیبوں کے باہمی فاصلے، ان کو طے کرنے کے ذرائع نقل وحمل بے حد محدود ہونے کے باعث مواصلاتی وتجارتی روابط کم کم تھے۔ حتیٰ کہ تشدد آمیز روابط بھی مختصر اور کبھی کبھار ہوئے۔ زیادہ تر تعاملات تہذیبوں کے اندر ہی تھے۔ مثلاً یونانی آپس میں جتنی جنگیں اور تجارتیں کرتے تھے اتنی اہل فارغ اور غیر یونانیوں سے نہیں کرتے تھے۔ روم کی آپس کی جنگیں مشہور ہیں۔ یورپ خونی جنگوں سے زار وںزار رہا۔ ایران کی شہنشاہی قوم پرستی کے ساتھ اندرونی انتشار بھی ہمارے سامنے ہے۔ ہندوستان اور چین پر حملے ہوئے۔ دوسری اقوام (مغلوں اور منگولوں) نے ان کو محکوم بنایا مگر دونوں ریاستوں میں ایسے طویل دور بھی گزرے ہیں جب ان میں طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔(۳)

تہذیبوں میں ڈرامائی رابطے کا ایک اہم موڑ اسلامی تہذیب کے اُبھرنے سے پیدا ہوا۔ اسلام ساتویں صدی عیسوی میں جزیرہ نمائے عرب میں اُبھرنے کے بعد، شمالی افریقہ، جزیرہ نمائے آئبیریا، وسط ایشیا، برصغیر اور جنوب مشرقی ایشیا میں تیزی کے ساتھ پھیلتا چلا گیا۔ مسلم تہذیب نے فتوحات، تجارت، علم، تبلیغ اور اخلاق کے

ذریعے دوسری تہذیبوں بالخصوص ہندی اور مغربی تہذیب کو متاثر کیا۔ انسانیت کے قلب و ذہن، صنعت و تجارت، اخلاق و فضیلت، فتوحات کی وسعت غرض اسلام نے زندگی کے ہر گوشے کو متاثر کیا۔ اسلام کی تجارت اور فتوحات کا دائرہ بے حد وسیع تھا۔ چین کے علاقوں سے لے کر یورپ کے علاقوں تک ''متمدن اور آباد دنیا کا کوئی مذہب اور کوئی تمدن بعثت محمدیؐ اور ظہور اسلام کے بعد یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ وہ اسلام اور مسلمانوں سے قطعاً متاثر نہیں ہوا۔'' (۴) عرب تاجر ہندوستان تک آتے اور یہاں کا بیوپار اور پیداوار مصر اور شام کے ذریعے یورپ تک پہنچاتے۔ اور وہاں کے سامان کو ہندوستان، جزائر ہند، چین اور جاپان لے جاتے۔ (۵) بالخصوص یورپ کی زندگی اور اس کا تمدن اسلام سے متاثر ہوا ہے سب سے بڑی خدمت جو اسلام نے یورپ کی کی وہ سائنس ہے۔ گو کہ اس کے ثمرات کافی آگے چل کر ظاہر ہوئے (۱۵۰۰ء کے بعد) لیکن ایک ایسے دور میں جبکہ یورپ پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا تھا۔ پہلی دفعہ اسپین کی درسگاہوں سے یورپی طلباء نے جدید اصول سیکھے اور صرف سائنس ہی نہیں بلکہ اسلام کے گوناں گوں اثرات نے یورپ کی پوری زندگی کو متاثر کیا اور اس کی ابتدا اسی وقت سے ہو جاتی ہے جب اسلامی تہذیب و تمدن کی کرنیں پہلے پہل یورپ پر پڑنا شروع ہوئیں۔ (۶) اسی طرح صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ ایک مہذب قوم سے آشنا ہوئے۔ صلیبی جنگوں میں پہلی مرتبہ اہل یورپ کو یہ دیکھنے کا موقع ملا کہ مہذب لوگ کیسے ہوتے ہیں، کیا کھاتے ہیں، کیا پیتے ہیں، کس طرح رہتے ہیں۔ مذاق اور رہن سہن کی اس تبدیلی نے تجارتی کاروبار کو بڑھایا، صنعت کو اُکسایا، ہنر کو ایڑھ لگائی اور تہذیب کا دیا جلایا پھر بھی یورپ ۱۵۰۰ء تک سیاہ تاریکی کے پردے میں لپٹا رہا۔ بیچ کی صدیوں میں یورپ کی یہ روشنی بے حد مدھم تھی۔ کلیسا کے خوف نے اس وقت یورپ والوں کو مسلمانوں کی تہذیب سے پورا فائدہ اٹھانے ہی نہیں دیا (اسی لیے یورپ کے اس دور کو مجموعی طور پر Dark ages کا نام دیا گیا ہے) بلکہ مسلمانوں سے ایسی نفرت پیدا کی کہ احسان ماننا تو در کنار مسلمانوں سے آدمیت کا برتاؤ کرنا بھی ایک بڑا جرم بنا دیا گیا۔ (۷) نتیجہ یہ ہوا کہ ساتویں صدی ہی سے اسلام کے تعلقات مغرب کے ساتھ شدید تر رہے۔

مسلم تہذیب کے روپذیر ہونے کے بعد اسلام ایک عالمی نظام اور عالمگیر ریاست تو بن گیا لیکن ''عالمی تہذیب'' نہ بن سکا۔ (۸) اس کی ایک وجہ تو دیگر قوموں کی تنگ نظری، جہالت اور تعصب تھا (مثلاً یورپ کی تنگ نظری)، اس کے علاوہ زمان و مکان کے فاصلے اور دستیاب ذرائع نقل و حمل کا محدود ہونا بھی تھا...... تجارت اور جنگوں کے لیے گھوڑے تھے یا بحری جہاز تھے۔ برق رفتار گاڑیاں اور ہوائی جہاز نہیں تھے، میڈیا نہیں تھا۔ آج کل

کی طرح آمدورفت کی آسانیاں نہیں تھیں۔ اس لیے ان روابط میں نسبتاً سستی تھی۔ خیالات اور ٹیکنالوجی ایک تہذیب سے دوسری میں منتقل ہوتی رہی لیکن اس میں صدیاں لگیں۔ آٹھویں صدی میں چین میں چھاپہ خانہ اور گیارہویں صدی میں متحرک ٹائپ ایجاد ہوا۔ لیکن یہ ٹیکنالوجی یورپ میں ۱۵۰۰ء میں پہنچی۔ کاغذ چین میں دوسری صدی میں متعارف ہوا۔ جاپان میں ساتویں صدی میں، وسط ایشیا میں آٹھویں صدی میں، شمالی افریقہ میں دسویں صدی میں، اسپین میں بارہویں اور یورپ میں تیرہویں صدی میں پہنچا۔ چین کی نویں صدی کی ایجاد بارود چند سو سال بعد عربوں تک اور چودھویں صدی میں یورپ پہنچی۔ (۹) اسلام کی سائنسی ایجادات کے اثرات مغرب میں صحیح معنوں میں پندرہویں صدی میں ظاہر ہوئے۔ ۱۵۰۰ء تک امریکی تہذیبوں کا دوسری تہذیبوں سے کوئی رابطہ نہ تھا۔ دجلہ، فرات، سندھ اور زرد وادیوں کی ابتدائی تہذیبوں میں کوئی رابطہ نہیں رہا۔ مشرقی بحیرۂ روم، جنوب مغربی ایشیا اور شمالی ہندوستان کی تہذیبوں کے مابین تعلقات بڑھے تو صحیح لیکن تہذیبوں کے فاصلے اور ان کو طے کرنے کے لیے محدود ذرائع کی وجہ سے روابط کم کم تھے۔ بحیرۂ روم اور بحر ہند میں سمندروں کے راستے کچھ تجارت ہوئی لیکن حقیقت یہی ہے کہ ۱۵۰۰ء سے قبل کی دنیا میں علیحدہ علیحدہ تہذیبوں کے درمیان جتنے بھی تعلقات تھے ان میں نقل وحمل کا ذریعہ بحری بیڑوں سے بھی زیادہ گھوڑے ہی تھے۔ (۱۰) غرض ثقافتی اثرات تھوڑا تھوڑا کر کے طویل سفر کرنے کے بعد پھیلے۔

مغرب جو ۱۵۰۰ء سے قبل تک اسلامی تہذیب سے رابطے میں آنے کے باوجود، اسلامی سائنس وثقافت سے استفادے کے باوجود جہالت کی تاریکیوں میں ڈوبا ہوا تھا۔ ۱۵۰۰ء کے بعد اس کے ثمرات نمایاں طور پر سامنے آگئے۔ اور تہذیبوں کے مابین تعلقات جو محدود تھے یا کم کم تھے یا کبھی کبھار جو ٹکراؤ تھا _____ وہ سب کچھ مغربی تہذیب کے مستقل اثرات میں بدل گیا۔

''مغرب'' ایک جغرافیائی سمت ہی کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک مکمل تصور ہے۔ بالفاظِ دیگر پوری مغربی تہذیب کی علامت ہے۔ اس لیے اصطلاح ''مغرب'' یا ''مغربی تہذیب'' کی وضاحت بھی ضروری ہے۔

مغربی تہذیب کی پیدائش ۷۰۰ء یا ۸۰۰ء کے لگ بھگ بتائی جاتی ہے۔ جس کی جڑیں یونان اور روم کی قدیم تہذیبوں میں پیوست ہیں۔ اس کے تین اہم اجزاء یورپ، شمالی امریکہ اور لاطینی امریکہ میں ہیں۔ اس کے علاوہ اس میں ایسے دوسرے ممالک شامل ہیں جن میں یورپی آباد ہوئے جیسے آسٹریلیا، نیوزی لینڈ۔ لاطینی امریکہ کو یا تو مغربی تہذیب کے اندر ایک ذیلی تہذیب سمجھا جاسکتا ہے یا پھر ایک ایسی علیحدہ تہذیب تصور کیا جاسکتا ہے جو

تہذیبی اعتبار سے مغرب کے قریب ترین ہے۔ وجہ یہ ہے کہ لاطینی امریکی تہذیب نکلی تو یورپی تہذیب کے بطن ہی سے ہے مگر اس میں اور یورپ اور شمالی امریکہ کی تہذیب میں کچھ فرق رہا ہے۔ مثلاً لاطینی امریکہ تاریخی اعتبار سے صرف کیتھولک رہا ہے (اگر چہ اب اس کی صورتحال بدل رہی ہے) جبکہ یورپ اور شمالی امریکہ دونوں نے اصلاح کلیسا کے اثرات محسوس کیے ہیں۔ اس کے باوجود لاطینی امریکی تہذیب پر مغربی تہذیب کے اثرات نمایاں ہیں اس لیے ماہرین اسے مغربی تہذیب کا ایک جزو بتاتے ہیں۔

جہاں تک شمالی امریکہ کا مسئلہ ہے تو مغربی تہذیب کے بنیادی اور بڑے اجزاء یورپ اور شمالی امریکہ ہیں اور ان دونوں کے تعلقات وقت کے ساتھ بدلتے رہے ہیں۔ بیشتر تاریخ میں امریکہ اپنی شناخت یورپ سے علیحدہ کرتا رہا ہے۔ یہ تک کہا جاتا تھا کہ یورپ علیحدہ تہذیب ہے اور امریکہ علیحدہ۔ امریکہ میں آزادی، مساوات اور ترقی کی صورتحال تھی جبکہ یورپ میں ظلم و استبداد، طبقاتی تصادم اور پسماندگی کی کیفیت تھی۔ امریکہ و یورپ کے درمیان مخالفت کی ایک وجہ یہ تھی کہ کم از کم انیسویں صدی تک امریکہ پورے طور پر منظر عام پر نہیں آسکا تھا۔ غیر مغربی تہذیبوں بلکہ مغربی تہذیبوں سے بھی اس کے تعلقات محدود تھے۔ جب ریاست ہائے متحدہ امریکہ (U.S.A) عالمی منظر پر آیا تو پھر یورپ سے وسیع شناخت پیدا ہوئی۔ چنانچہ انیسویں صدی کا امریکہ خود کو یورپ سے علیحدہ اور مخالف قرار دیتا تھا تو بیسویں صدی کا امریکہ خود کو مغرب کا حصہ بلکہ نمایاں طور پر مغربی تہذیب کا قائد اور رہنما ٹھہراتا ہے۔ اس کے نزدیک اہلِ امریکہ تہذیبی اعتبار سے یورپی خاندان کا حصہ ہیں۔ امریکی ثقافت کی جڑیں یورپی خاندان ہی میں مل سکتی ہیں۔ دونوں کا ورثہ مشترک ہے جو یونان اور روما سے برآمد ہو کر نشاۃ الثانیہ سے گزرتے ہوئے مشترکہ عقائد، اقدار اور تہذیب تک آتا ہے۔

جہاں تک یہودی تہذیب کا تعلق ہے تو بیشتر سکالر اس کا تذکرہ تک نہیں کرتے کیونکہ عام طور پر یہ عیسائیت اور اسلام سے منسلک ہے اور کئی صدیوں تک یہودیوں نے اپنی ثقافتی شناخت اسلامی، مغربی اور آرتھوڈوکسی تہذیبوں کے ساتھ برقرار رکھی ہے۔ ریاست (اسرائیل) بننے کے بعد یہودیوں کو تمام تر معروضی یا خارجی تہذیبی لوازمات تو مل گئے مثلاً علیحدہ سیاسی وطن، زبان، مذہب، روایات، ادب، ادارے وغیرہ لیکن موضوعی یا داخلی شناخت یہودیوں نے مختلف طریقوں سے کی ہے۔ دوسرے ممالک میں رہنے والے یہودی عموماً اپنی شناخت مختلف انداز میں کرتے ہیں جس میں یہودیت اور اسرائیل کے ساتھ مکمل وابستگی سے لے کر برائے نام یہودیت اور جس ملک میں رہتے ہیں اس کے ساتھ مکمل وابستگی۔ اس طرح یہودی اپنی تہذیبی شناخت کو خود ہی

منتشر کر دیتے ہیں۔ وابستگی والی صورت بالعموم مغرب میں مقیم یہودیوں کے ہاں زیادہ پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہودی زیادہ تر مغرب کے ساتھ متحد ہیں۔ ان کی مرکزی ریاست کا اتحاد مغرب بالخصوص امریکہ سے ہے۔ یہ اتحاد تاریخ میں بھی رہا ہے اور آج بھی۔

اسی طرح آرتھوڈکس تہذیب کو کئی اہلِ علم ایک علیحدہ تہذیب قرار دیتے ہیں۔ اس کا مرکز روس ہے اور وہ اپنے بازنطینی ورثے، مختلف مذہب، تاتار حکمرانی کے ۲۰۰ سال، افسر شاہی پر مبنی آمرانہ نظام کے باعث نیز اصلاحِ کلیسا، نشاۃ الثانیہ، روشن خیالی اور دوسرے مرکزی مغربی تجربات سے دوری کی بنا پر مغربی مسیحیت سے جدا ہے۔

''مغربی تہذیب'' کے لیے یہ سوال بھی اُٹھایا گیا ہے یورپ کیا ہے؟ یورپ کہاں ختم ہوتا ہے؟ کن ملکوں کو سمجھا جائے کہ وہ یورپی ہیں؟ اور یورپی یونین اور نیٹو جیسی تنظیموں کے رکن ہیں؟ مشرقی یورپ کی اصطلاح کن خطوں کے لیے مخصوص ہے؟

''یورپ وہاں ختم ہوتا ہے جہاں مغربی عیسائیت ختم ہوتی ہے اور اسلام اور آرتھوڈوکسی شروع ہوتی ہے یہی جواب مغربی یورپ والے سننا چاہتے ہیں اور تمام دانشور اور سیاسی رہنما اس کی توثیق کرتے ہیں۔'' اسی حوالے سے مشرقی اور مغربی یورپ میں فرق رکھا گیا ہے۔ ''مشرقی یورپ'' کی اصطلاح ان خطوں کے لیے مخصوص کی گئی ہے جو آرتھوڈکس کلیسا اور اسلام کے سائے میں پروان چڑھے۔ مثلاً بلغاریہ اور رومانیہ کی بحرِ اسود والی آبادیاں جو انیسویں صدی میں عثمانی سلطنت کی بالادستی سے اُبھریں اور روس کے یورپی علاقے۔ گویا یورپ سے مراد وہ یورپ ہے جہاں مغربی عیسائیت موجود ہے اور جہاں سے مغربی عیسائیت شروع ہوتی ہے۔ مثلاً مغربی اور وسطی یورپ اور مشرقی یورپ کا وہ حصہ جہاں مغربی عیسائیت موجود ہے۔ مثلاً بیلاروس اور یوکرائن کی مغرب کی طرف کی آبادیاں۔ اسی طرح رومانیہ و بلغاریہ کی مغرب کی طرف کی آبادیاں وغیرہ وغیرہ ______ بہرحال مجموعی حیثیت سے مشرقی یورپ کو وسطی اور مغربی یورپ سے علیحدہ کر کے اسے آرتھوڈوکسی یا اسلامی تہذیب سے وابستہ شمار کیا گیا ہے۔

تاہم مغربی تہذیب کا پھیلاؤ حیرت انگیز ہے۔ مغربی اور غیر مغربی معاشرے اس سے متاثر ہو رہے ہیں۔ یورپی یونین (جو یورپ میں مغرب کی بنیادی اکائی ہے) اور نیٹو (جو مغرب کی تہذیبی سلامتی کی تنظیم ہے) جیسی مغربی تنظیمیں اپنا دائرہ کار بڑھا رہی ہیں۔ چنانچہ ایسٹونیا، لتھونیا، لیٹویا، سلواکیہ، سلووینیا کے ساتھ ساتھ

مشرقی یورپ کے علاقے بلغاریہ اور رومانیہ بھی نیٹو میں شامل ہو چکے ہیں۔ یہ ریاستیں ماضی میں سویت یونین کے ساتھ تھیں۔حتیٰ کہ نیٹو جو روس کے خلاف مغرب نے بنائی تھی آج خود روس بھی اس میں شامل ہے۔

الغرض مغرب کی اصطلاح اب ہر جگہ ان تمام علاقوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جسے عالمِ مسیحیت کہا جاتا تھا۔اس طرح مغرب کی اصطلاح کسی خاص جغرافیے اور قوم سے نہیں پہچانی جاتی۔اس کی شناخت جغرافیائی تناظر سے بالاتر ہے ______ کئی صدیوں تک مغربی تہذیب کی قیادت یورپ کرتا رہا ہے۔بیسویں صدی میں اور اب اکیسویں صدی میں مغربی تہذیب امریکی قیادت میں موجود ہے۔اس طرح تاریخی اعتبار سے مغربی تہذیب یورپی تہذیب ہے۔جدید عہد میں مغربی تہذیب یورو امریکی یا شمالی اوقیانوسی تہذیب ہے۔تاہم یورپی امریکی تہذیب کو اب ہر جگہ مغربی تہذیب ہی کہا جاتا ہے۔(۱۱)

یہ طاقتور مغربی تہذیب یورپی عالمِ مسیحیت کی شکل میں آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں ایک تہذیب کے طور پر اُبھرنا شروع ہوئی لیکن کئی صدیوں تک دوسری بہت سی تہذیبوں کے مقابلے میں پسماندہ رہی۔چنانچہ چین،اسلامی دنیا اور بازنطینی حکومت سائنسی، ادبی، عسکری اور فنی قوت میں یورپ سے کہیں آگے تھی۔گیارہویں صدی سے تیرہویں صدی کے درمیان یورپی کلچر پروان چڑھنا شروع ہوا۔اسی دور میں ہنگری، پولینڈ، اسکینڈے نیویا(Scandinavia) اور بالٹک کے ساحلی علاقے(Baltic Coast) مغربی مسیحیت کے دائرے میں آ گئے۔رومی قانون اور مغربی تہذیب کے دوسرے پہلو اس کے بعد آئے۔بارہویں اور تیرہویں صدی میں مغرب نے اسپین میں اپنا اقتدار بڑھانے کی جدوجہد کی اور بحیرۂ روم پر عملاً غلبہ حاصل کر لیا لیکن اس کے بعد ترک قوت نے اُبھر کر یورپ کی اس سمندر پار سلطنت کو ختم کر دیا۔اس کے باوجود ۱۵۰۰ء تک یورپی تہذیب خاصا آگے تک جا چکی تھی اور ٹیکنیکی ترقی نے ایک نئے دور کی بنیاد فراہم کر دی تھی۔

۱۵۰۰ء کے بعد سے آئندہ چار سو سال تک تہذیبوں کے درمیان تعلقات کی نوعیت یہ رہی کہ دوسری تہذیبیں مغربی تہذیب کے غلبے میں آتی رہیں۔''صرف روس، جاپان اور ایتھوپیائی تہذیبیں جو خود مرکزی قوت کی حامل بادشاہت رکھتی تھیں مغرب کی بڑھتی ہوئی یورش کی مزاحمت کر کے اپنا بامعنی وجود قائم رکھنے میں قائم رہیں۔''(۱۲) یہ امر بھی معنی خیز ہے کہ ۱۵۰۰ء میں دورِ جدید کے آغاز کے ساتھ چار سو سال سے زائد عرصے تک مغرب کی ریاستیں برطانیہ، فرانس، جرمنی، اسپین، آسٹریا، پرشیا، امریکہ اور دیگر ممالک مغربی تہذیب کے اندر ایک کثیر بین الاقوامی نظام کا حصہ تھے۔ان میں آپس میں ربط ضبط، مسابقت اور جنگیں لڑنے کا سلسلہ جاری رہا۔

اس کے ساتھ ساتھ مغربی اقوام نے فتوحات کیں، نو آبادیاں قائم کیں اور ہر تہذیب پر فیصلہ کن اثر ڈالا۔ گویا مغرب بیرونی طور پر بھی اور داخلی طور پر بھی ترقی کے ساتھ ساتھ معروف پیکار بھی رہا۔

یورپی حکمرانی اور نو آبادیاتی توسیع کے دوران ہندوستانی اور اسلامی تہذیبوں اور افریقہ کو محکوم بنالیا گیا۔ اینڈین اور میسوامریکی تہذیبیں عملاً فنا کردی گئیں (۱۳) اس توسیع کے ساتھ ساتھ ڈیڑھ سو سال تک مغرب کی اندرونی سیاست پر مذہبی فرقہ واری اور اقتدار کی جنگیں چھائی رہیں۔ پھر ویسٹ فیلیا معاہدے (Treaty of Westphalia۔۱۶۴۸ء) کے ڈیڑھ سو سال بعد تک مغرب کی بیشتر ریاستوں کے لیے اپنی اپنی علاقائی توسیع کے لیے مطلق العنان حکمرانوں کے درمیان رقابت و تنازعات چھائے رہے۔ پھر نیشنلزم اور انقلابِ فرانس کے بعد سے یہ جنگیں حکمرانوں کی بجائے اقوام میں بدل گئیں (۱۴) اکثر یورپی ممالک اسی نیشنلزم کی بدولت اپنی اپنی نو آبادیات کو وسیع کرنے کے لیے ایک دوسرے سے مسلسل حسد، رقابت، چپقلش اور جنگوں کا شکار رہے جس کا نتیجہ پہلی اور دوسری جنگ عظیم تھیں۔

اس عرصے کے دوران مغربی معاشروں کے غیر مغربی معاشروں کے ساتھ روابط غالب و مغلوب یا حاکم و محکوم کے تھے لیکن آپس کے روابط برابری کی سطح پر تھے۔ اسی لیے آپس کے روابط بھی کشیدہ تھے۔ اگرچہ ثقافت مشترک تھی، تجارتی رابطے تھے، حکمران خاندانوں کی رشتہ داریاں تھیں لیکن مغربی اقوام مسلسل آپس میں حالتِ جنگ میں تھیں۔ "چارلس ٹلی" (Charles Tilly) نے لکھا ہے کہ مغربی تہذیب ایک ہی ثقافتی اکائی تھی۔ ان میں ثقافتی ہم آہنگی تھی، زبان، قانون، مذہب، انتظامی امور اور طور طریقے، زراعت، ارضی ملکیت، قرابت داری، تجارت کے فعال سلسلے، حکمران خاندانوں کے باہمی رشتے غرض ان میں بڑے پیمانے پر روابط تھے۔ لیکن وہ آپس میں ہمیشہ لڑتے بھی رہتے تھے۔ یورپی ریاستوں میں امن کا زمانہ قاعدہ نہیں استثناء تھا۔ (۱۵)

دوسری جنگِ عظیم کے بعد کمیونزم اور لبرل ازم کے مابین سرد جنگ شروع ہوئی اور یہ دونوں نظریات دو سپر طاقتوں میں ڈھل گئے۔ ان سے وابستہ ممالک امریکہ اور سویت یونین کی قیادت میں دو بلاکوں کی صورت نظریاتی، سیاسی، اقتصادی اور بعض اوقات فوجی مقابلے میں مصروف ہوگئے۔ سویت یونین کی شکست و ریخت کے ساتھ ہی کمیونسٹ بلاک بھی منہدم ہوگیا۔ اس طرح سرد جنگ کے دوران پیدا ہونے والی دو قطبی دنیا یک قطبی اور یک طاقتی بن گئی۔ اب امریکہ واحد سپر پاور تھا اور مغرب اس کی زیرِ قیادت چل رہا تھا۔ چنانچہ اب تہذیب کا مطلب مغربی تہذیب بن گیا۔ بین الاقوامی قانون کا مطلب مغربی بین الاقوامی قانون بن گیا۔ عالمی نظام کا

مطلب مغربی عالمی نظام بن گیا۔ مغربی ریاستوں کے درمیان تنازعات دھندلا کر منظر سے اوجھل ہو گئے اور مغرب آفاقی ریاست میں ڈھل گیا۔ یہ آفاقی ریاست یورپ اور شمالی امریکہ کی دو نیم آفاقی ریاست میں ڈھل رہی ہے۔ مغرب کی یہ دونوں اکائیاں غیر معمولی طور پر ایک دوسرے سے پیوست ہیں۔ یورپی یونین اور نیٹو جیسی تنظیمیں اس کا ثبوت ہیں۔

اس طرح مغربی تہذیب ترقی و توسیع کے دو مراحل سے گزری ہے۔ پہلا مرحلہ یورپی مرحلہ تھا جو کئی صدیوں تک چلا۔ پھر دوسرا مرحلہ بیسویں صدی میں آیا۔ اب اگر شمالی امریکہ اور یورپ اپنے آپ کو متحد کریں، مستحکم کریں، اقتصادی، سیاسی، ثقافتی اشتراک کو بڑھائیں تو تیسرا یورو امریکی مرحلہ شروع ہو سکتا ہے۔

مغربی تہذیب کے اثرات اس وقت پوری دنیا پر انتہائی گہرے ہیں، ردوقبول کا عمل مسلسل جاری ہے لیکن اپنی تمام تر ہمہ گیری کے باوجود اور آفاقی تہذیب کے دعووں کے باوجود مغرب ایک ہمہ گیر کلچر پیدا نہیں کر سکا۔ اسلامی عروج کے دور ہی کی طرح مغرب بھی ایک بین الاقوامی نظام تو پیدا کر سکا ہے لیکن بین الاقوامی تہذیب نہیں۔ بلکہ ”ہیڈلے بل“ (Hedley Bull) نے تو کہا ہے کہ:

> ”بین الاقوامی معاشرے کا وجود اسی وقت ہوتا ہے جب کسی بین الاقوامی نظام میں ریاستوں کے مفادات اور اقدار مشترک ہوں، ایک دوسرے کو مشترکہ اصولوں میں بندھا ہوا محسوس کریں مشترکہ اداروں کے عمل میں شراکت کریں اور مشترکہ ثقافت اور تہذیب کے حامل ہوں۔“ (۱۶)

بلاشبہ بعض ادارے، اصول، رواج اور نظام مغرب سے برآمد ہو کر غیر مغربی دنیا میں پھیلے ضرور ہیں، اپنے سمیری، ہیلینیائی، چینی، اسلامی اور ہندوستانی پیشروؤں کی طرح دنیا ایک بین الاقوامی نظام بن گئی ہے، بین الاقوامی تعلقات کے لحاظ سے دنیا یقیناً ایک ترقی یافتہ بین الاقوامی نظام ہے لیکن یہ معاشرے کی حیثیت سے ایک انتہائی خام بین الاقوامی معاشرہ ہے (بلکہ) دنیا میں ابھی تک اس مشترکہ ثقافت کا فقدان ہے جو مغربی بین الاقوامی ثقافت کا خاصہ ہے اور یقیناً یہ مغربی بین الاقوامی ثقافت کا فقدان ہے۔ (۱۷)

چنانچہ جہاں مغرب کے ہمہ گیر مثبت اور منفی اثرات مختلف تہذیبوں پر پڑ رہے ہیں وہاں مختلف تہذیبیں اپنا اثبات بھی کر رہی ہیں۔ اسلام میں مغرب کے ظلم واستبداد کے خلاف ایک ظاہری و باطنی لہر موجود ہے۔ چین اور جاپان اپنی اپنی تہذیبوں کا اثبات کر رہے ہیں اور مغربی جدیدیت سے متاثر ہونے کے باوجود اپنے اپنے کلچر کو

تھامے ہوئے ہیں۔سرد جنگ کے خاتمے کے بعد اگلا نظریاتی و تہذیبی چیلنج اسلام کو قرار دے دیا گیا ہے۔ورلڈ ٹریڈ سنٹر اور پینٹا گون کے حملوں (۹/۱۱) کے بعد تو دنیا ہی بدل گئی ہے۔کل کے مجاہدین دہشت گرد بن چکے ہیں، امریکہ نے ایران، عراق اور شمالی کوریا کو ''برائی کا محور(Exis of Evil)''(۱۸) قرار دے دیا ہے۔افغانستان اور عراق کو برباد کر دیا گیا ہے۔مشرقی تیمور کے عیسائیوں کا مسئلہ حل ہو گیا ہے لیکن مسئلہ فلسطین جوں کا توں ہے۔دہشت گردی کے خلاف جنگ میں بالخصوص مسلمانوں کو نشانہ بنایا جا رہا ہے۔امریکہ کا ہدف مسلمان بن کر رہ گئے ہیں۔

غرض مغرب اس وقت اپنی طاقت کے انتہائی عروج پر ہے۔طاقتور میڈیا، طاقتور ٹیکنالوجی، ثقافتی غلبہ، عسکری جدت، سیاسی و معاشی قوت ______ مغربی تہذیب اس وقت امریکہ کی قیادت میں ایک فیلِ بے زنجیر کی طرح ہر شے کو روندتے ہوئے آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔مغرب کی اس طاقت اور برتری کے بہت سے اسباب ہیں مثلاً جدید ترین ٹیکنالوجی، تجارت کا ترقی پانا، جدید علوم و فنون، جدید نظریات، قومی شعور کی بیداری، دین و سیاست کی علیحدگی، ریاستی افسر شاہی لیکن مغربی تہذیب کے پھیلاؤ کا فوری ذریعہ جدید ترین ٹیکنالوجی اور منظم تشدد و استبداد ہے جیسا کہ جیوفری پارکر (Geoffrey Parker) کہتا ہے:

> ''زیادہ تر مغرب کے عروج کا انحصار قوت پر تھا..... مغرب کی کامیابی کی کلید جنگ لڑنے کی اہلیت تھی۔جسے فوجی انقلاب کا نام دیا گیا''۔''مغرب کی توسیع کو اپنی افواج میں برتری، نظم و ضبط، تربیت میں برتری، ہتھیاروں، ذرائع مواصلات، نقل و حمل نیز طبی خدمات سے بھی مدد ملی، جس کا باعث صنعتی انقلاب میں اس کا قائدانہ کردار تھا۔''(۱۹)

ہنٹنگٹن کے بقول:

> ''مغرب نے اپنے خیالات، اقدار اور مذہب (جن کو دوسری تہذیبوں نے بہت کم قبول کیا) کی برتری کی وجہ سے دنیا کو فتح نہیں کیا بلکہ منظم تشدد کرنے میں برتری کے باعث فتح کیا۔اہلِ مغرب اس حقیقت کو اکثر بھول جاتے ہیں، غیر مغربی کبھی نہیں بھولتے۔''(۲۰)

گویا مغرب کا دورِ عروج ایک طرف ٹیکنالوجی کی ترقی کا دور ہے تو دوسری طرف استبداد اور بربریت کا اور اس کا ثبوت تاریخ بھی ہے اور موجودہ دور بھی۔

اسلام اور مغرب کے مابین روابط

اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں کہ آج دنیائے اسلام کو اپنی کلیدی اقدار کی شناخت اور ان کے از سر نو تعین، دنیا میں اپنے مناسب مقام کے حصول کی جدو جہد، مستقبل میں اسلام کے ممکنہ اثرات و نتائج، مغرب اور اسلام کے تقابلی مطالعے اور مقابلے کے حوالے سے سنگین چیلنج اور مشکل صورتحال کا سامنا ہے۔ سویت یونین کی شکست وریخت کے بعد بالخصوص ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء (۹/۱۱، ورلڈ ٹریڈ سنٹر اور پینٹا گون پر حملوں) کے بعد ہماری دنیا مکمل طور پر تبدیل ہو کر رہ گئی ہے۔ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ موجودہ دنیا دو واضح اور نمایاں منطقوں میں تقسیم ہو گئی ہے، جن میں سے ایک منطقہ اسلامی دنیا کی نمائندگی کرتا ہے جبکہ دوسرا امریکہ اور مغربی دنیا کی۔ نتیجتاً اسلام اور مغرب یا اسلامی اور مغربی تہذیب کا تقابلی مطالعہ و موازنہ ایک انتہائی اہم مسئلے (Hot Issue) کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔

بعض مغربی دانشوروں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سویت یونین کی شکست و ریخت کے بعد اگلا نظریاتی چیلنج اسلام ہے اور اکیسویں صدی میں اسلام اور مغرب کے درمیان تصادم کی صورت پیدا ہو سکتی ہے۔ اسلامی اور مغربی تہذیب میں تصادم اگرچہ جدید تصور ہے لیکن اس کی جڑیں قدیم ادوار میں پیوست ہیں۔ مثلاً صلیبی جنگوں کا اہم ترین دور، عثمانی دور کی وسیع ترین سلطنت جو یورپ میں پھیل گئی، مغرب کا دور اقتدار اور نو آبادیاتی نظام اور پھر موجودہ دور۔

اس تصادم کے ساتھ ساتھ اتصال کی صورتیں بھی موجود رہی ہیں مثلاً یونانیوں کے نظری علوم کے مسلمانوں پر اثرات، مسلمانوں کے سائنسی علوم کا اثر مغرب پر پھر مغرب کے تہذیبی اثرات وغیرہ۔ موجودہ دور میں تصادم و اتصال کی کیفیت شدت سے جاری ہے مختلف جنگیں اور بالخصوص میڈیا کے ذریعے مغربی کلچر کے اثرات اس کا واضح ثبوت ہیں۔ تاہم چودہ سو سالہ تاریخ کے دوران اسلام اور مغرب کے روابط زیادہ تر طوفان خیز

رہے ہیں۔ صدیوں سے اسلام اور عیسائیت زبردست شورشوں، وقفوں، جوابی شورشوں کے سلسلے میں عروج وزوال سے گزرے ہیں۔ بعض اوقات دونوں میں صلح اور پرامن بقائے باہمی کی صورتحال بھی رہی بالخصوص صلیبی جنگوں کے کچھ عرصے بعد تک لیکن زیادہ تر سخت دشمنی اور مخالفت کی جنگ رہی۔ بقول محمد قطب (مصری):

''ان کے درمیان مفاہمت اور مصالحت کبھی نہیں ہوئی وہ مستقل ایک دوسرے کے خلاف برسرپیکار رہے۔''(۲۱)

اور بقول جان ایسپوسٹو(John Esposito):

''دونوں برادریوں نے خود کو طاقت، زمین اور افراد کے مسئلے پر ایک دوسرے کے مقابل اور بعض اوقات خونریز تصادم میں نبرد آزما پایا۔''(۲۲)

آج بہت سے مغربی واسلامی مبصرین ومفکرین، سیاسی تجزیہ نگار یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ مغرب کو اسلام سے یا اسلام کو مغرب سے کوئی پرخاش نہیں صرف چند اسلامی بنیاد پرستوں یا مغربی انتہا پسندوں کا سامنا ہے۔ مثلاً قاضی فیض عیسیٰ نے اپنے مضمون ''تہذیبوں کا تصادم'' میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ:

''اگر ان جرائم (ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر حملہ) کو تیار کرنے والے مسلمان تھے (جس کے بارے میں مصدقہ طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا) تو وہ بہت تھوڑے ہیں''(۲۳)

امریکی صدر بُش اور ان کی انتظامیہ نے اس مؤقف کا اظہار کیا ہے کہ:

''ہماری لڑائی بربریت اور تشدد کے خلاف ہے اسلام کے خلاف نہیں۔''(۲۴)

صدر بش سے پہلے صدر بل کلنٹن اور ان کی انتظامیہ اور مغربی باشندوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ مغرب کو اسلام سے کوئی نفرت یا پرخاش نہیں بلکہ صرف متشدد اسلامی انتہا پسندوں سے مسائل کا سامنا ہے(۲۵) سابقہ وزیر خارجہ پاکستان عبدالستار نے اسلامی کانفرنس کی تنظیم اور یورپی یونین کے مشترکہ فورم میں یہ بیان دیا کہ:

''امر واقعہ یہ ہے کرۂ ارض پر اس وقت کہیں بھی کوئی تصادم برپا نہیں۔''(۲۶)

برطانیہ میں متعین پاکستانی ہائی کمشنر ڈاکٹر ملیحہ لودھی نے یہ بیان دیا کہ:

''اسلام اور مغرب کے درمیان تہذیبوں کا تصادم نہیں کچھ غلط فہمیاں ضرور موجود ہیں جو مکالمے سے دور کی جاسکتی ہیں۔''(۲۷)

دوسری طرف ایسے بیانات بھی ملتے ہیں جو اسلامی اور مغربی تہذیب کے تصادم کو سامنے لاتے ہیں مثلاً امریکی صدر ''بش'' ہی نے ۹/۱۱ کے واقعے کے بعد بے اختیار اور اضطراری طور پر کروسیڈ (Crusade) کی اصطلاح استعمال کی اور پھر اسے واپس لے لیا اور یہ بیان دیا کہ ہماری تہذیب کے تحفظ تک ہماری جنگ جاری رہے گی۔(۲۸) اس سے پہلے ہنٹنگٹن اور ہنری کسنجر نے تہذیبوں کی آویزش میں اسلام کو عالمی سطح پر عیسائیت اور صیہونیت کے لیے خطرہ قرار دیا تھا۔(۲۹)

سیّد ابوالحسن علی ندوی کے بقول:

> ''مغربی تہذیب کی زد میں سب سے زیادہ عالمِ اسلام رہا ہے۔اس مادی اور میکانی تہذیب کے چیلنج کا رُخ بہ نسبت کسی دوسری قوم اور معاشرے کے زیادہ تر عالمِ اسلام کی طرف ہی رہا ہے۔''(۳۰)

یہ مختلف اور متضاد قسم کی آراء ہیں جن سے کسی نتیجے تک پہنچنا ممکن نہیں ہے۔اس لیے ضروری ہے کہ اسلام اور مغرب کے روابط کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ان تعلقات کی تاریخ پر ایک مختصر نگاہ ڈال لی جائے۔

ساتویں صدی عیسوی کے آغاز سے آٹھویں صدی کے وسط تک جو عرب اسلامی لہر اُٹھی اس سے شمالی افریقہ، آئبیریا، مشرقِ وسطیٰ، ایران، شمالی ہندوستان، جنوبی فرانس، سسلی اور بحیرۂ روم کے دوسرے جزائر پر مسلمانوں کی حکومت قائم ہوگئی۔اس کے بعد لگ بھگ دو صدیوں کے لیے اسلام اور عیسائیت مکمل طور پر منقسم ہوگئی۔مسلمانوں نے اپنی حکومت کو مستحکم کیا جبکہ عالمِ مسیحیت زوال پذیر تھا۔گیارہویں صدی کے اواخر میں عیسائیوں نے مغربی بحیرۂ روم کے خطوں پر دوبارہ قبضہ کرلیا۔صقلیہ کو فتح کیا اور طولیدو ہتھیالیا۔۱۰۹۵ء میں عالمِ مسیحیت نے، جو کہ صدیوں سے عالمِ اسلام سے اندرونی طور پر نفرت میں مبتلا تھا، مسلمان اس کی پوری مشرقی سلطنت پر قابض تھے اور یورپ کے تمام مقدس مقامات اس کے قبضے میں تھے۔لیکن طاقتور اسلامی سلطنتوں کی موجودگی میں اور ان کی مسلسل پیش قدمیوں کی بنا پر عالمِ مسیحیت کو حملے کا حوصلہ نہیں ہوتا تھا__ صلیبی جنگیں شروع کردیں۔اسلام اور مغرب کا آمنا سامنا صحیح معنوں میں صلیبی جنگوں کے موقع پر ہی ہوا۔

> ''جس عقیدے نے ان کو اُبھارا اس کی بنیاد ان قصوں پر تھی جو انہوں نے مسلمانوں کے بارے میں سن رکھے تھے اور جن کو وہ صحیح سمجھ رہے تھے ... ''یہ جنگ اس لیے ہے کہ مقدس سرزمین کو وحشی بت پرستوں کے چنگل سے نجات

دلائی جائے۔"(۳۱)

چنانچہ مغربی کلیسا کی تنگ نظری وتعصب کی بدولت اسلام اور مسیحیت شدید تصادم کا شکار رہے۔ تقریباً دو صدیوں تک عیسائی حکمران مشرق میں بیت المقدس اور ملحقہ علاقوں پر مسیحی اقتدار قائم کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ جس میں کامیابی بتدریج کم ہوتی گئی۔ متواتر نقصان دہ اور شکست خوردہ جنگوں سے تنگ آ کر برطانیہ کے بادشاہ رچرڈ شیر دل نے صلاح الدین ایوبی سے صلح کر لی۔ اس صلح پر اگرچہ مسرت کا اظہار کیا گیا۔ اس کے باوجود عیسائی مسلسل اعلانِ صلح کی خلاف ورزی کرتے رہے۔ مسلسل شکست کے بعد بالآخر ۱۲۱۰ء میں عیسائی صلیبی جنگوں کا سلسلہ ترک کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اس طرح دو سو سالوں میں آٹھ صلیبی جنگیں لڑی گئیں۔ (۳۲)

اسی دوران عثمانی ترک نمودار ہوئے۔ انہوں نے پہلے بازنطیم کو کمزور کیا پھر بلقان نیز شمالی افریقہ کا بہت سا علاقہ تسخیر کر لیا۔ ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا۔ ۱۵۹۲ء میں ویانا کا محاصرہ کیا۔ غرض عثمانی حکومت بیک وقت تین براعظموں یورپ، ایشیا اور افریقہ میں قائم تھی۔ روم کے علاوہ دنیا کا ہر قدیم اور مشہور شہر ان کے زیر تسلط تھا۔ یورپ ان سے خوفزدہ تھا۔ بازنطینی سلطنت کے ناقابل تسخیر دارالحکومت جسے آٹھ سو سالوں سے مسلمان فتح کرنے کی کوشش کر رہے تھے عثمانی ترکوں نے ۱۴۵۳ء میں فتح کر لیا۔ اسپین کو مسلمانوں نے ۷۱۴ء میں فتح کیا اور تقریباً آٹھ سو سال تک (۱۴۹۲ء تک) حکومت کی جس میں بالخصوص تین ساڑھے تین سو سال کا عرصہ سیاست، علوم وفنون، تہذیب وتمدن ہر لحاظ سے سنہرا دور ہے۔ اس طرح اسپین میں مسلمانوں کی آمد سے لے کر ترکوں کی جانب سے ویانا کے دوسرے محاصرے (۱۶۸۳ء) تک تقریباً ایک ہزار سال یورپ اسلام سے خوفزدہ، تعصب اور دوری کا شکار رہا۔

تقریباً پندرھویں صدی میں موجوں کا رُخ بدلنا شروع ہوا۔ عیسائیوں نے رفتہ رفتہ آئبیریا پر اقتدار حاصل کر لیا۔ یہ کام ۱۴۹۲ء میں غرناطہ (اسپین) کے سقوط اور وہاں کے عوام الناس کی تباہی و بربادی سے پایۂ تکمیل تک پہنچا۔ اس دوران یورپ مسلمانوں کے علوم وفنون سے بھی استفادہ کرتا رہا (بالخصوص اسپین کی یونیورسٹیوں اور صلیبی جنگوں کے ذریعے)۔ جدید بحری آلات ایجاد کیے گئے جبکہ عالمِ اسلام اندرونی زوال، توہم پرستی اور جدید علوم وفنون اور جدید تجربات سے دور ہونا شروع ہوا۔ جس کی وجہ سے پہلے پرتگالی اور پھر دوسرے یورپین باشندے مسلمانوں کے مرکزی علاقوں کا گھیراؤ کرنے اور بحر ہند اور اس سے آگے جانے میں کامیاب ہوئے۔ اس کے بعد عثمانیوں نے ۱۶۸۳ء میں دوبارہ ویانا کا محاصرہ کیا لیکن وہاں ان کی ناکامی ایک طویل شکست کا پیش خیمہ ثابت

ہوئی۔ جس کے دوران بلقانی اقوام کی جدوجہد، ہیپس برگ کی سلطنت کی توسیع، بحیرۂ اسود اور قفقاز (Caucasus) میں روسیوں کی پیش قدمی سامنے آئی۔ یورپ کا نو آبادیاتی نظام جس کا آغاز لگ بھگ سولہویں صدی میں ہوا تھا ایشیا، افریقہ اور آسٹریلیا میں پھیلتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ جنگ عظیم اوّل سے قبل تک ''عالمِ مسیحیت کا چابک'' (ترکی) ''یورپ کا مردِ بیمار'' بن چکا تھا۔ (۳۳) جنگِ عظیم اوّل کے خاتمے پر برطانیہ، فرانس اور اٹلی نے جمہوریہ ترکی کے سوا عثمانی سلطنت کے بقیہ علاقوں پر بالواسطہ یا بلاواسطہ اقتدار قائم کرلیا۔ یہاں تک کہ صرف چار مسلم ممالک ترکی، سعودی عرب، ایران اور افغانستان مغرب کے نو آبادیاتی نظام اور مغربی اقتدار سے محفوظ رہے۔ (۳۴)

جس طرح اسلام اور مغرب کا آمنا سامنا سب سے پہلے باقاعدہ طور پر صلیبی جنگوں میں ہوا تھا اسی طرح اسلام اور مغرب کا باہمی تعارف بہت قریب سے صحیح معنوں میں اس وقت ہوا جب امپریل ازم کے دور میں، انیسویں صدی میں مغرب نے سیاسی اور اقتصادی مفادات کی خاطر اپنا آہنی اور مضبوط ہاتھ مشرق کی طرف بڑھایا اس سے ماقبل ۳۰۰ سے کچھ اوپر سالوں میں (۱۴۹۸ء تا ۱۸۵۸ء) اس رابطے کی نوعیت محدود تھی۔ حتیٰ کہ ہندوستان کے حکمران طبقوں میں اس کا نفوذ نہیں ہوا تھا یہ رابطہ بالواسطہ انتظامِ حکومت، نظام ہائے تعلیم کی ترقی، تجارت کی بجائے استحصال کے ساتھ بتدریج مختلف سطحوں تک پہنچ گیا۔ (۳۵) امپیریلزم محض برطانوی مقبوضات کے استحکام، نو آبادیات کی شاہی سرپرستی اور سیاسی تسلط کا نام ہی نہ تھا بلکہ ایک عقیدہ، ایک فلسفہ اور ایک سیاسی و اخلاقی مشن کی حیثیت رکھتا تھا۔ یہ ایک مذہب کا درجہ رکھتا تھا جس کے عقیدے میں تشدد اور تعصب پایا جاتا تھا۔ تصور یہ تھا کہ محض علاقے کی فتح نہیں بلکہ صنعت وحرفت، تجارت، کامرس، سیاست، اخلاق ہر شعبے میں انسانیت کی تہذیب کی توسیع نو آبادیاتی نظام کا مشن ہے۔ (۳۶) ایشیا کو مہذب بنانے کے جس مشن کو سرمایہ دارانہ نظام کے طور پر پیش کیا گیا وہ انسان دوستی کے روپ میں ایک دیو استبداد تھا جو جمہوری قبا میں پائے کوب تھا۔ اس امپریلزم کی سرپرستی میں صنعتی انقلاب کی کوکھ سے جس سرمایہ دارانہ نظام نے جنم لیا اس کا چہرہ تو روشن تھا، مگر اندرون چنگیز سے زیادہ تاریک تر تھا۔ مغرب کے ساتھ اس سامراجی رابطے کے نتیجے میں بالواسطہ تاریخی شعور، نیشنلزم اور تہذیبی عظمت پر فخر و ناز کے جذبے کے تحت نو آبادیاتی نظام کے خلاف ایشیا میں مزاحمت شروع ہوئی۔ چنانچہ مغربی استعماریت (Colonization) کی پسپائی ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۰ء کی دہائیوں میں آہستہ آہستہ شروع ہوئی اور جنگِ عظیم دوم کے بعد بہت تیز ہوگئی۔ سویت یونین کے خاتمے کے نتیجے میں مزید مسلمان معاشرے آزاد

ہوئے۔ ایک شمار کے مطابق ۱۷۵۷ء اور ۱۹۹۹ء کے درمیان مسلمانوں کے ۹۲ علاقے غیر مسلم حکومتوں کے زیر نگیں آئے۔ ۱۹۹۵ء تک ان میں سے ۶۵ علاقے دوبارہ مسلمانوں کے پاس جا چکے تھے اور ۴۵ آزاد ریاستوں میں مسلمانوں کی غالب آبادی تھی۔ ان بدلتے ہوئے تعلقات کی پرتشدد نوعیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۸۲۰ء اور ۱۹۲۹ء کے درمیان مختلف مذاہب کی ریاستوں میں ہونے والی جنگوں میں سے نصف مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین تھیں۔ (۳۷)

بظاہر ایسا لگتا ہے کہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد یورپی نو آبادیاتی نظام ختم ہو گیا۔ ایشیا یورپی تسلط سے آزاد ہو گیا لیکن درحقیقت دوسری جنگِ عظیم کے بعد امریکی اثر و رسوخ اُبھرنا شروع ہوا۔ امریکیوں نے اپنی ''قربانیوں'' کے نتیجے میں جو قیمت طلب کی تھی وہ یہ تھی کہ امریکہ کے زیر اثر ایک بین الاقوامی معاشی نظام تشکیل دیا جائے۔ نو آبادیات کو آزاد کرانا، ان کی منڈیوں پر قبضہ کرنا اور وہاں سے خام مال حاصل کرنا اس منصوبے کے اہم اجزاء تھے۔ اس لیے دوسری جنگِ عظیم کے ختم ہوتے ہی اتحادی طاقتوں نے امریکہ کی سربراہی میں بین الاقوامی معاشی نظام کو تسلیم کیا۔ اس کے نتیجے میں ورلڈ بینک (World Bank)، آئی ایم ایف (I.M.F) جیسے اداروں کی تشکیل ہوئی۔ چند سالوں کے اندر اندر آزاد دنیا کی معیشت کے گرد سیاسی و فوجی حصار باندھ دیا گیا۔ کمیونزم کے خلاف سرد جنگ شروع ہوئی تاکہ اس کے پھیلاؤ کو روکا جاسکے۔ ''امریکہ نے اعلان کیا کہ وہ عالمی پولیس مین کا کردار ادا کرے گا۔ آزاد لوگوں کی دنیا کے ہر حصے میں مدافعت کرے گا۔'' سرد جنگ کے خاتمے کے بعد امریکہ یک قطبی پاور بن کر سامنے آ گیا جس کا اتحادی یورپ تھا۔ اس طرح یہ نیا امپریلزم یا نیا نو آبادیاتی نظام (New Colonialism) وجود میں آیا جس کی جڑیں یورپی نو آبادیاتی نظام ہی میں تھیں۔ یورپی نظام کی طرح امریکی امپریلزم کا مقصد بھی بظاہر غیر مہذب کو مہذب بنانا تھا۔ لیکن حقیقت میں نو آبادیات کے ذرائع پیداوار کو کنٹرول کرنا اور ان ذرائع کو اپنی ترقی میں استعمال کرنا اس کا مقصد تھا۔ اس طرح ایشیا اور افریقہ کے ملکوں میں امریکی امپریلزم ذرائع ابلاغ عامہ اور بین الاقوامی اداروں کے ذریعے مسلط کیا گیا اور ان اداروں کو تیسری دنیا کے غیر مستحکم ملکوں میں سرمایہ کاری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ امریکہ، مغربی ممالک اور عالمی ادارے تیسری دنیا کے غیر مستحکم ممالک کو قرضے دے کر ان کو محکوم بناتے ہیں اور اپنی مرضی سے ان کی حکومت چلاتے ہیں۔ جہاں امریکہ ان ڈائریکٹ طریقوں میں ناکام ہو جاتا ہے وہاں وہ براہ راست مداخلت کر کے اپنے مفادات کا تحفظ کرتا ہے۔ ۱۹۴۵ء میں امریکہ نے یونان، کوریا، ویت نام، لبنان، گرینڈا اور ال سلواڈور میں مداخلت کی۔ اس کے

علاوہ جب ضرورت پڑی تو اس نے یونان، ترکی، گوئٹے مالا، جنوبی ویت نام، کمبوڈیا، جنوبی کوریا، لبنان، چلی، گھانا، زائرے، مالے، پاکستان وغیرہ کی حکومتوں کو بدلا۔(۳۸)

یہ وہی مشن ہے جس کا بیڑہ یورپی نوآبادیاتی نظام نے اُٹھایا تھا لیکن اس کا اندرون کتنا تاریک تر ہے اس کا اندازہ افغانستان و عراق کی تباہی و بربادی سے ہوتا ہے۔

مغرب کے اس ظلم واستبداد کے مقابلے میں ایشیا میں بیداری کی لہر چلتی رہی ہے۔ ایشیائیوں نے زیادہ سے زیادہ اپنا معاشی اثبات کرنا شروع کردیا ہے۔ بالخصوص ملائیشیا، چین، جاپان اس کی مثال ہیں۔ اس کے علاوہ مغربی تہذیب اور مغربی نوآبادیاتی نظام کے مقابلے میں اسلام پسندی کی تحریکیں بھی موجود ہیں۔ ہنٹنگٹن کے بقول اسلامی احیاء کی تحریک ''ایک وسیع علمی، ثقافتی، معاشرتی اور سیاسی تحریک ہے جو پورے عالمِ اسلام میں پھیلی ہوئی ہے۔''(۳۹)

اس میں جدیدیت کو قبول کرنا، مغربی ثقافت کو رد کرنا اور جدید زندگی میں رہنمائی کے لیے اسلام سے از سرِنو وابستگی شامل ہے۔ یہ تحریکیں مصر، انڈونیشیا، افغانستان، پاکستان، ایران، الجزائر، ترکی، سعودی عرب، مراکش، لیبیا، شام، تیونس، عراق، یمن، سوڈان وغیرہ تقریباً تمام عالمِ اسلام میں موجود ہیں اور اس کے ساتھ ایشیا کے دیگر ممالک اپنی ثقافت اور معاشی اثبات پر زور دے رہے ہیں۔ ترقی واثبات کا یہ عمل ہانگ کانگ، تائیوان، جنوبی کوریا اور سنگاپور وغیرہ اس کے علاوہ چین، ملائیشیا، تھائی لینڈ، انڈونیشیا، پاکستان، ویت نام وغیرہ میں موجود ہے۔ یہاں تک کہ بقول ہنٹنگٹن اسلامی احیاء نہ صرف انفرادی طور پر موجود ہے بلکہ اثبات واحیاء کا یہ عمل کنفیوشین اور اسلام کے تعاون کی صورت میں بھی موجود ہے۔(۴۰) جس کا ثبوت چین اور پاکستان کی ہمہ گیر دوستی ہے، اگرچہ اسلامی اور چینی معاشروں کی تہذیبیں مذہب، معاشرتی ڈھانچے، طرزِ حیات اور سیاست کے بارے میں بنیادی مفروضات پر اختلاف ضرور رکھتی ہیں لیکن مشترکہ سیاسی مفادات تعاون کو فروغ دیتے ہیں۔ چنانچہ مختلف مسائل کے لیے ''کنفیوشین اسلامی ربط'' کی صورتیں موجود ہیں۔

اسلام پسندی کی تحریکوں کے تناظر میں ایران کے انقلابِ اسلامی کو ذہن میں لائیے۔ ۱۹۷۹ء میں اس انقلاب نے عالمی سیاست کے منظرنامے کو یکسر منقلب کردیا۔ مغرب کی مادیت کے مقابلے میں یہ انقلاب اسلامی نظام اور روحانیت کا علمبردار تھا۔ اس کو عراق، لیبیا، شام، سوڈان، سعودی عرب اور دیگر اسلام پسند تنظیموں نے سپورٹ کیا۔ پروفیسر سردار نقوی مرحوم نے اپنے مضمون ''تہذیبوں کے درمیان تصادم یا تفاہم'' میں اس کے

بارے میں لکھا کہ:

''اس انقلاب کا سرچشمہ فکرِ اسلامی اور اس کا ہدف اسلام کی اس حقیقی فکر کی بازیافت ہے جو اللہ کی بندگی کے حوالے سے انسانوں کی آزادی کی بشارت ہے۔ اللہ کی واحدانیت کے حوالے سے انسانیت کی واحدانیت کی علامت ہے۔ انسانیت کی واحدانیت کے حوالے سے انسانوں کے درمیان عدل و مساوات کی ضمانت ہے۔ انقلابِ اسلامی کی یہی وہ فکری بنیادیں ہیں جو انسانیت کی تاریخ و تہذیب میں بنیادی تبدیلیوں کا سرچشمہ ہیں اور جو دنیا کی مظلوم اور محروم اقوام، مستضعفین کو استعمار کی طاقتوں اور مستکبرین کے خلاف مقاومت اور مبارزت کا حوصلہ عطا کرتی ہیں۔ مغرب کے استعماری نظام کے لیے انقلابِ اسلامی کی یہی فکری اساس اصل خطرہ ہے جس نے تمام دنیا میں بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کردی ہے۔(۴۱)

کئی مسلم ممالک اور اسلام پسند تنظیموں نے امریکی و یورپی سامراج کو شکست دینے اور دنیا میں ''انقلابِ اسلامی'' کو برپا کرنے کے لیے ایران کی مالی اور عسکری مدد کی۔ اسلامی تہذیب سے وابستہ کئی مسلم ممالک میں مغرب کے خلاف اتحاد و تعاون کو فروغ حاصل ہوا۔ فریقین نے عموماً اس تنازعے کو جنگ تسلیم کرلیا۔ امام خمینی اور قذافی نے باقاعدہ طور پر مغرب اور امریکہ کے خلاف جہاد کا اعلان کردیا۔(۴۲) ادھر امریکہ نے ان ریاستوں بالخصوص لیبیا، ایران، شام، سوڈان، عراق، شمالی کوریا اور کیوبا کو 'دہشت گرد'، ''بدمعاش''، ''ناجائز'' اور ''غنڈہ ریاستیں'' قرار دے کر مغرب کے ''مہذب عالمی نظام'' سے باہر قرار دے دیا۔ یوں انقلابِ اسلامی کے تحت ہونے والی یہ جنگ ایک ''نیم تہذیبی'' جنگ کی حیثیت اختیار کرگئی۔ یہ جنگ ''نیم تہذیبی'' اس لیے ہے کہ اس میں تمام تر عالمِ اسلام شریک نہیں ہوا، محدود وسائل سے لڑی گئی، مسلسل جنگ کی بجائے وقتاً فوقتاً کاروائیاں سامنے آتی رہیں۔(۴۳)

انقلابِ اسلامی ایران کے ساتھ افغان روس جنگ اور خلیج کی جنگ کا تذکرہ بھی ناگزیر ہے۔ جن سے اسلام اور مغرب کے درمیان تعلقات پر روشنی پڑتی ہے۔ افغان سویت یونین جنگ ۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۹ء تک لڑی گئی۔ یہ جنگ ایک ملک پر دوسرے ملک کے براہ راست حملے سے شروع ہوئی۔ لیکن تہذیبی جنگ میں بدل گئی۔

اس جنگ میں سویت یونین کو جن نمایاں عوامل نے شکست سے دوچار کیا وہ ''امریکی ٹیکنالوجی، سعودی عرب کی دولت، مسلم آبادیات اور جوش و جذبہ تھے۔'' (۴۴)

چنانچہ امریکی ڈالر اور میزائل اس کے ساتھ ساتھ عالمِ اسلام کی اجتماعی کوششوں نے روس کو شکست دی۔ بالخصوص امریکیوں اور بالعموم اہلِ مغرب کی نگاہ میں افغانستان کی جنگ سرد جنگ کی فیصلہ کن فتح تھی جبکہ مسلمانوں نے یہ جنگ جہاد کی حیثیت سے لڑی۔ چنانچہ فتح حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں کو ''مجاہدین'' کا نام دیا گیا اور مغرب کی طرف سے ان کو سپورٹ کیا گیا کیونکہ امریکہ کے لیے یک قطبی طاقت بننے کے لیے ضروری تھا کہ افغانی فتح یاب ہوں چنانچہ ''جہاد'' اور ''مجاہدین'' کے ذریعے پورے عالمِ اسلام کے جوش و جذبہ کو اُبھارا گیا۔ اس طرح مسلمان جسے ''اسلام'' کی فتح سمجھتے ہیں مغرب اسے ''آزاد دنیا'' کی فتح سمجھتا ہے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مغرب کی سپورٹ سے جو لوگ ''جہاد'' کر رہے تھے وہ ذہنی طور پر مغرب کی مادی غیر اخلاقی تہذیب کے خلاف تھے۔ اسی طرح جو مغرب امریکہ کی سربراہی میں افغان مجاہدین کو سپورٹ کر رہا تھا وہ دراصل کمیونزم کے خاتمے کے لیے اسلامی جماعتوں کی حمایت کا ضرورت مند تھا لیکن اندرونی طور پر عالمِ اسلام سے خائف، نتیجتاً فتح یاب ہونے کے بعد کامیابی سے سرشار، جذبۂ جہاد سے لبریز، بااعتماد مجاہدین کا رُخ اب مغرب کی طرف ہو گیا اور مغرب نے کمیونزم کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کو ایک پر تشدد قوم کے روپ میں اُبھار کر اگلا نظریاتی چیلنج قرار دیا۔ چنانچہ ایک امریکی عہدے دار نے کہا کہ:

> ''انہوں (افغان مجاہدین) نے دنیا کی دو سپر طاقتوں میں سے ایک کو شکست دے دی اور اب وہ دوسری کے لیے کام کر رہے ہیں۔'' (۴۵)

چنانچہ ۱۹۸۹ء میں روس نے افغانستان سے اپنی فوجیں نکالنی شروع کیں۔ اس کے فوراً بعد ۱۹۹۰ء خلیج کی جنگ شروع ہو گئی۔ سرد جنگ کے دوران روس افغان جنگ پہلی تہذیبی جنگ تھی جس میں امریکہ نے مغرب کے ساتھ مل کر، مسلمانوں کو ساتھ ملا کر، پراکسی وار (Proxy War) لڑی اور کمیونزم کو شکست دے کر لبرل ازم کی فتح حاصل کی۔ سرد جنگ کے خاتمے کے بعد پہلی تہذیبی جنگ، جنگِ خلیج تھی جو براہِ راست مغرب اور مسلمانوں کے درمیان تھی۔ بقول ہنٹنگٹن:

> ''افغان جنگ تہذیبی جنگ بن گئی کیونکہ مسلمانوں نے اسے ہر جگہ اسی رنگ میں دیکھا اور سویت یونین کے خلاف متحد ہو گئے۔ جنگِ خلیج تہذیبی جنگ بن گئی

کیونکہ مغربی ممالک نے ایک مسلم تنازعے میں فوجی مداخلت کی۔ اہلِ مغرب نے اس مداخلت کی بھرپور حمایت کی اور پوری دنیا میں مسلمانوں نے اسے اپنے خلاف جنگ سمجھا۔ اسے مغربی سامراجیت کی ایک اور مثال سمجھتے ہوئے اس کے خلاف متحد ہو گئے۔" (۴۶)

مسلم حکومتیں ابتدا میں اس جنگ پر باہم اختلاف رکھتی تھیں لیکن عرب اور عوام شروع سے مغرب کے خلاف تھے۔ عرب اور دوسرے مسلمانوں نے بالعموم یہ بات تسلیم کی کہ صدام خونی جابر ہے۔ لیکن کویت پر حملہ گھر کا معاملہ تھا اور بین الاقوامی انصاف کے نام پر جو مداخلت کی گئی وہ خودغرضانہ مفادات اور عربوں کو مغرب کا محکوم رکھنے کے لیے کی گئی۔ پس صدام کا حملہ کرنا غلط اور مغرب کا مداخلت کرنا غلط تھا۔ امریکہ نے اپنے معاشی مفادات حاصل کرنے کے لیے (تیل کے ذخائر حاصل کرنے کے لیے) بین الاقوامی امن دوستی اور بین الاقوامی عدل و انصاف کا نعرہ بلند کیا اور صدام حکومت نے جو پہلے سیکولر تھی، اسلام کا نام لے کر اسے مغرب کے خلاف، کافروں کے خلاف مسلم جہاد کا نام دیا۔ مسلم ممالک کی اسلامی جماعتوں نے اسے "اسلام کی جنگ مغرب کے خلاف" کہتے ہوئے "عوام کے خلاف، فوجی اور معاشی جارحیت پر عراق کی حمایت" کا اعلان کیا۔ ۱۹۹۰ء میں مکہ کے اسلامک کالج کے ڈین "سفار الحوالی" نے ایک ٹیپ میں جو سعودی عرب میں عام کیا گیا، اعلان کیا کہ "یہ جنگ عراق کے خلاف دنیا کی نہیں اسلام کے خلاف مغرب کی جنگ ہے۔" ایسے ہی بیانات "اردن کے شاہ حسین" نے دیے۔ "یہ تنہا عراق کے خلاف نہیں تمام عربوں اور مسلمانوں کے خلاف جنگ ہے۔" اسی طرح "صدر بش" نے بار بار "خدا کے امریکہ کے طرف ہونے کی باتیں کیں"۔ "فاطمہ مرنیسی" کے بقول بش کے الفاظ سے "ساتویں صدی کے قبل از اسلام غولوں کی لوٹ مار اور بعد میں صلیبی جنگوں کی بو آتی تھی۔" عوام الناس نے اس کو "صلیبی اور صیہونیوں کا اتحاد" کا نام دیا جو اسلام اور اس کی تہذیب کے خلاف تھا۔ (۴۷)

نتیجہ یہ ہوا کہ اسلامی ممالک اور مغرب کی طرف سے جاری ہونے والے بیانات نے اس جنگ کو ایک مذہبی و تہذیبی جنگ بنا دیا۔ مسلمانوں کے مابین پرانے اختلافات کم ہونے لگے۔ مغرب اور اسلام کے درمیان فاصلے بڑھنے لگے۔ کویتیوں کے سوا بیشتر مسلم ممالک کے عوام نے مغربی مداخلت کی بھرپور مخالفت کی۔ مراکش، پاکستان، انڈونیشیا، اردن اور دوسرے ممالک میں مغرب نواز حکومتوں کے خلاف مظاہرے ہوئے۔ کروڑوں مسلمان صدام حسین کی حمایت میں اکٹھے ہو گئے اور ان کو ایک ڈکٹیٹر تسلیم کرنے کے باوجود مسلم ہیرو قرار دیا

گیا۔ ("کیونکہ ڈکٹیٹر شپ ہمارا نجی مسئلہ تھا")۔ ایک امریکی مبصر "ہیری سن۔ جے۔ گولڈن" نے نیویارک ٹائمز میں لکھا کہ:

"کویت پر حملے کے تین ہفتے کے بعد یمن، شام، مصر، اردن اور سعودی عرب کے دورے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب دنیا میں امریکہ کے خلاف نفرت اُبل رہی ہے ان سے یہ خوشی چھپائے نہیں چھپ رہی کہ ایک عرب رہنما اتنا باہمت ہے کہ اس نے کرۂ ارض کی سب سے بڑی طاقت کو للکارا۔" (۴۸)

جب رائے عامہ جنگ کے خلاف ہوئی تو وہ حکومتیں جنہوں نے پہلے اتحادیوں کا ساتھ دیا تھا، پسپا ہونے لگیں یا اپنے اقدامات کی تاویلیں کرنے لگیں۔ ترکی، پاکستان، مصر، شام، الجزائر، مراکش وغیرہ جنہوں نے اتحادیوں کو فوجی امداد دی تھی، مغرب کی مذمت پر مجبور ہونے لگیں، مسلمانوں سے معذرت خواہانہ روّیہ اختیار کرنے لگیں۔ یہاں تک کہ "عرب لیگ" جس نے عراق کی مذمت میں ووٹ دیا تھا اب امریکی مداخلت کے خلاف مذمتی قرارداد پاس کی۔ (۴۹) پس خلیج کی جنگ کویت اور عراق کی جنگ کے طور پر شروع ہوئی، پھر عراق اور مغرب کی جنگ بن گئی اور اس کے بعد اسلام اور مغرب کی جنگ میں بدل گئی اور اسے "مشرق بمقابلہ مغرب"، "سفید فام کی جنگ"، "دقیانوسی سامراجیت کا نیا ابال" "مضبوط اور مغرور مسیحی دنیا اور مذہبی جوش وخروش سے بھری کمزور مسلم دنیا کے درمیان محاذ آرائی" کا نام دیا جانے لگا۔ (۵۰) مغرب ایک بار پھر جیت گیا۔ فاطمہ مرنیسی لکھتی ہیں کہ "عربوں کے ساتھ اس سے بُرا کیا ہوسکتا جو اس جنگ نے کیا کہ پورا مغرب اپنی تمام ٹیکنالوجی کے ساتھ ہم پر بمباری کر رہا ہو۔ اس سے زیادہ دہشت ناک صورتحال نہیں ہوسکتی۔" (۵۱)

تہذیبوں کی اس جنگ میں جس کے پس پشت مغرب کے معاشی مفادات کارفرما تھے۔ صدام حسین تو برطرف نہ ہوسکا لیکن جو فتح حاصل ہوئی اس میں:

"خلیج فارس امریکی جھیل بن گیا۔" (۵۲)

امریکہ دنیا کے سب سے بڑے تیل کے ذخائر تک پہنچ گیا اور خلیج میں زمانہ امن میں بھی اپنی فوج تعینات رکھنے میں کامیاب رہا۔ تیل کا وہ ہتھیار جو عرب دنیا مغرب کے خلاف استعمال کرسکتی تھی اب امریکہ کی زیرِ نگرانی آ گیا۔

جنگ کے بعد کویت کے سوا مسلمانوں کی رائے خلیج میں امریکی فوج کی موجودگی کے بارے میں زیادہ سے زیادہ ناقدانہ ہوگئی۔ عراق کے لیے ہمدردی کا عنصر پیدا ہونے لگا۔ مصر، شام، عرب، ترکی، ایران، چین سب

نے اسے ''امریکی نو توسیع پسندی''، ''کھلم کھلا جارحیت'' قرار دیا۔ (۵۳) پورا عالمِ اسلام مغرب کے لیے تشدد پسند بن گیا۔ سرد جنگ کے بعد کمیونزم کا خطرہ ختم ہوتے ہی مغرب کے نزدیک عالمِ اسلام تنگ نظر، بنیاد پرست، آمریت پسند، تشدد پسند اور غیر مہذب بن کر نہ صرف مغرب کے لیے بلکہ پوری دنیا کے لیے خطرہ کی شکل میں اُبھر کر سامنے آ گیا۔ ۱۱/۹ کے واقعے کے بعد اسلام اور عالمِ اسلام پر گویا تشدد اور دہشت گردی کی مہر لگ گئی۔ اس عرصے میں ذرائع ابلاغ نے جو پروپیگنڈا کیا اس نے اسلام کے امیج (Image) کو مغرب اور امریکہ میں بے حد خراب کیا۔ امریکہ نے دہشت گردی، تشدد اور بربریت کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا۔ ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر حملے کا الزام اسامہ بن لادن اور القاعدہ پر لگایا گیا جس کے نتیجے میں طالبان حکومت کے خاتمے کے ساتھ ساتھ پورے افغانستان کی اینٹ سے اینٹ بجادی گئی۔ اس کے بعد دہشت گردی کے خلاف جنگ کی توسیع کی گئی۔ عراق کو نیست و نابود کر دیا گیا۔ صدام کی حکومت کو فنا کر دیا گیا۔ دونوں ممالک میں جمہوریت کے نام پر اپنی من پسند حکومت قائم کر دی گئیں۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ عملی شواہد نہ اسامہ بن لادن اور القاعدہ کے خلاف مل سکے اور نہ عراق سے کیمیاوی ہتھیار برآمد ہو سکے۔ عراق کے معاملے میں اقوامِ متحدہ، خود یورپ، امریکہ اور مغرب کے عوام نے بھی مخالفت کی۔ (۵۴) میڈیا کے ذریعے جارج بش کے نفرت انگیز بیانات سنے گئے۔

''اگر تم ہمارے ساتھ نہیں ہو تو پھر دہشت گردوں کے ساتھ ہو۔'' (۵۵)

اس سادہ سے بیان سے سامراجی قوتوں کو گویا استبداد کا لائسنس مل گیا۔ دہشت گردی اور جدوجہد آزادی کا فرق مٹنے لگا۔ عالمِ اسلام میں چلنے والی تحریکیں دہشت گردی کی تحریکیں بن کر رہ گئیں۔ تمام دنیا نے، تمام عالمِ اسلام نے دہشت گردی کے خلاف جنگ میں اپنی حمایت کا اعلان کیا لیکن امریکہ و مغرب کو دہشت گردی اور تحریکِ آزادی میں فرق رکھنے کی تلقین اور دہشت گردی کے نام امریکی ظلم و استبداد، افغانستان اور عراق کی بے دریغ تباہی پر تنقید کی گئی۔ عالمِ اسلام کی اسلام پسند تنظیمیں مغرب کے خلاف اُٹھ کھڑی ہوئیں۔ گویا ۱۱/۹ کے بعد کی صورتحال بھی خلیجی جنگ والی ہے۔ تمام عوام امریکہ کے نئے نو آبادیاتی نظام کے خلاف ہیں۔ مختلف ممالک میں مغرب نواز حکومتوں کے خلاف تحریکیں چل رہی ہیں۔ بنیاد پرست، تنگ نظر مسلمانوں کے ساتھ ساتھ روشن خیال مسلمان بھی امریکی و مغربی جارحانہ روّیے سے نالاں ہیں۔ امریکہ نے اب تک جتنے بھی طاقت سے بھرپور اقدامات دہشت گردی کے خلاف کیے ہیں ان کے اثرات مثبت نہیں منفی پڑے ہیں۔ عراق اور افغانستان میں امریکہ اپنے جمہوری مقاصد حاصل کرنے میں ناکام ہو چکا ہے۔ ۱۱/۹ کے بعد بالخصوص امریکہ اور ریڈیکل

مسلم(Radical Islam)، بالعموم مغرب اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات پہلے سے زیادہ کشیدہ ہیں۔ طاقت اور سفارت کے تمام تر استعمال کے باوجود مسلمانوں میں امریکی غلبے اور استبداد کے خلاف مزاحمت کے جذبات قوی تر ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ دنیا بھر کے مسلمانوں میں اپنے تشخص کی حفاظت کا جذبہ قوی تر ہو رہا ہے۔ اگرچہ اس جنگ میں مسلم سیاست امریکہ کے ساتھ ہے مگر نفسیاتی و ذہنی طور پر، امریکہ کے یک قطبی اور خود غرضانہ روّیے کی وجہ سے حکمران امریکہ سے خائف اور خوفزدہ ہیں۔ چنانچہ ''ارشاد احمد حقانی'' نے اسلام اور مغرب کے درمیان کشیدگی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ:

> ''امریکی کارروائیوں کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مغرب بالعموم اور امریکہ بالخصوص اور اسلامی دنیا کے درمیان تعلقات میں مزید کشیدگی آئی ہے اور دنیا بھر کے مسلمان عوام اپنے تمام تر داخلی اختلافات کے باوجود امریکہ کے بارے میں منفی جذبات کے حامل بن چکے ہیں۔''(۵۶)

یہ امر بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ امریکہ کے یکطرفہ روّیے اور اقوامِ متحدہ کی قراردادوں کی خلاف ورزی (مثلاً عراق پر حملہ) کو خود مغربی برادری نے بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

مغرب میں عالمِ اسلام کی مخالفت اور عالمِ اسلام میں مغرب کی مخالفت کو دونوں برادریوں کے ارکان نے تسلیم کیا ہے۔ مثلاً جدید مصر کے مشہور عالم سیّد محمد قطب کے نزدیک:

> ''انگریزی پالیسی کا اصل اصول یہ رہا ہے کہ جس طرح بن پڑے دنیائے اسلام پر اپنی سامراجی گرفت کو مضبوط سے مضبوط تر بنایا جائے اور ہر ممکن طریقے سے اسلامی شعور اور تحریک کو دبایا جائے...... اسی لیے انگریزوں نے مسلمانوں کو اسلام سے برگشتہ اور منحرف کرنے کے لیے شعائر اسلامی کو تمسخر اور استہزاء کا نشانہ بنایا اور ان کے سامنے اسلام کی تاریک سے تاریک تصویر پیش کی تاکہ ......ان کی سامراجی گرفت مضبوط رہے اور ان کے سامراجی مقاصد پورے ہوتے رہیں۔''(۵۷)

صفِ اوّل کے مصری صحافی ''محمد سد احمد'' نے کہا کہ:

> ''یہودی مسیحی مغربی اخلاقیات اور احیائے اسلام کی تحریک کے درمیان ایک

بڑھتے ہوئے تصادم کی علامات صاف نظر آ رہی ہیں۔" (۵۸)

ایک معروف تیونسی وکیل کے مطابق:

"استعماریت نے اسلام کی تمام ثقافتی روایات کی شکل بگاڑنے کی کوشش کی۔ میں اسلام پسند نہیں۔ میرا یہ خیال نہیں کہ مذاہب کے درمیان تنازع ہے، تنازع تہذیبوں کے درمیان ہے۔" (۵۹)

اسلام میں عمومی رجحان مغرب مخالف رہا ہے۔ یہ اسلامی احیاء کا فطری نتیجہ، غرب زدگی، مغربی استبداد، مسلم تنگ نظری و پسماندگی اور مغرب کے مقابلے میں بدحالی کا نتیجہ ہے۔ مسلمانوں کی سیاسی یا مذہبی آراء کچھ بھی ہوں۔ اس بات پر وہ متفق ہیں کہ مغرب اور اسلام کی تہذیب میں بنیادی اختلافات ہیں۔ عوام الناس کی رائے میں "سو باتوں کی ایک بات یہ ہے کہ ہمارے معاشرے کی بنیادیں مغرب سے مختلف ہیں۔" ایک مصری سرکاری عہدے دار نے کہا کہ "امریکی یہاں آتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ہم ان جیسے بن جائیں۔ وہ ہماری اقدار یا ثقافت کے بارے میں کچھ نہیں سمجھتے" "ہم مختلف ہیں۔ ہمارا پس منظر مختلف ہے، مختلف تاریخ ہے، پس ہم مختلف مستقبل رکھنے کے حق دار ہیں۔" (۶۰)

مسلمانوں کے عام اخبارات، رسائل، تحاریکِ اسلامی سے وابستہ جرائد میں بھی عموماً مغربی سامراج کے مبینہ منصوبوں، سازشوں اور استبداد کا ذکر ہوتا ہے، جو مسلمانوں کے خلاف ترتیب دیے جاتے ہیں۔ مثلاً روزنامہ "نوائے وقت" نے اپنے اداریے میں لکھا کہ:

"امریکی ڈیموکریٹک پارٹی نے انکشاف کیا ہے کہ ۱۱ستمبر ۲۰۰۱ء کے حملوں میں خود امریکی حکومت ملوث تھی اور دہشت گردی کو بہانہ بنا کر اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جنگ شروع کرنا تھا۔ عالمی سطح پر مسلم کشی کا پلان بنانے والوں میں امریکی نائب وزیر دفاع سرفہرست ہیں۔ اس منصوبے کے ماسٹر مائنڈ ہنری کسنجر اور ہنٹنگٹن ہیں جنہوں نے ۸۰ء کی دہائی میں تہذیبوں کی آویزش اور اسلام کو عالمی عیسائیت اور صیہونیت کے لیے خطرہ قرار دینے کا راگ الاپنا شروع کیا۔ ۱۱ستمبر کے حملے کے بعد اگرچہ امریکی صدر بش کے منہ سے کروسیڈ کا لفظ اضطراری طور پر نکل گیا لیکن درحقیقت یہ ان کی داخلی سوچ کا آئینہ دار تھا جسے

ہنٹنگٹن نے پروان چڑھایا۔ اس کروسیڈ کے لیے جو حکمتِ عملی اختیار کی گئی اس کا منصوبہ بھی انوکھی طرز کا تھا کہ کسی واقعے کی تحقیقات کرائے بغیر ملزم خود ہی نامزد کرو۔ اس کا بیانِ دفاع سننے سے قبل ہی چڑھائی کر کے اسے نیست و نابود کر دو۔''(۶۱)

روزنامہ ''جنگ'' نے اپنے اداریے میں لکھا:

''حقیقت یہ ہے کہ امریکی قیادت کا مسلم دشمن روّیہ کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں۔ دوپہر کی دھوپ کی طرح ہر بات واضح ہے۔ دنیا کے بیشتر ملکوں کی مخالفت کے باوجود امریکہ نے افغانستان اور عراق کو جس طرح وحشیانہ جارحیت کا نشانہ بنایا ہے امریکی حکام کی ذہنیت اس سے بخوبی عیاں ہے۔ اسرائیل کی کھلم کھلا سپورٹ مسلم دشمنی کا ایک اور ثبوت ہے۔ امریکی ایئرپورٹوں پر مسلمانوں کے ساتھ رسوا کن سلوک ۱۱ ستمبر کے واقعے کے بعد ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ ......
یہ روّیہ حیرت انگیز اس لیے نہیں کیونکہ مغربی زعماء کئی عشروں سے اسلام کو مغربی تہذیب کے لیے واحد خطرہ قرار دیتے اور اس سے نمٹنے کی ضرورت کا اظہار کرتے چلے آئے ہیں اور ان کی موجودہ حکمتِ عملی ان کی اس فکر کی پوری طرح آئینہ دار ہے.......... پوری مسلم دنیا کی طرف سے اجتماعی حکمتِ عملی کا اختیار کیا جانا وقت کی انتہائی ناگزیر ضرورت ہے۔ لہٰذا مسلم ملکوں کی قیادتوں اور عوامی حلقوں سب کو بلا تاخیر اس سلسلے میں فوری اور مناسب اقدامات کا آغاز کرنا چاہیے۔''(۶۲)

ڈاکٹر شمیم حنفی نے اپنے مضمون ''تہذیبوں کے تصادم کا مسئلہ اور اقبال'' میں لکھا کہ:

''اس سوال کا کیا جواب ہو سکتا ہے کہ تاریخ اور انسان کے اجتماعی ارتقا کی ضامن لے دے کر صرف امریکا کی آزاد جمہوریت ہے۔ جارحانہ عزائم پر مبنی سیاست اور اپنے اقتصادی مفادات کو ترقی دینا تہذیب کی ترقی کا ذریعہ تو نہیں بن سکتا۔ امریکی حکومت کا یہ دعویٰ کہ اسے دراصل انسانیت اور تہذیب کے تحفظ

اور انصاف کو قائم رکھنے کے لیے ضروری اقدامات کرنے ہیں سراسر فریب دکھائی دیتا ہے۔"(٦٣)

پاکستان کے معروف مؤرخ ڈاکٹر مبارک علی نے مغرب کے وہ جرائم جو اس نے تہذیب کے نام پر کیے، ان کی تفصیل اپنے ایک مضمون "تہذیب کے نام پر جرائم" میں بیان کی اور لکھا:

"جب تک امریکی و یورپی فتح منداور کامیاب ہیں اس وقت تک وہ اپنے اعمال کے خود منصف ہیں۔ ان کے تمام جرائم تہذیب کے نام پر جائز اور صحیح ہیں۔ افسوس اس کا ہے کہ جو لوگ ان کے ظلم وستم کا شکار ہوئے ان کی کوئی آواز نہیں جو تاریخ کو اُلٹ پلٹ دے۔"(٦٤)

ڈاکٹر کنیز فاطمہ یوسف نے اپنی کتاب "اقبال اور عصری مسائل" میں لکھا کہ:

"ایشیا کی دو تہذیبیں ایسی ہیں جن کو امریکہ مخاصمت کی نظر سے دیکھتا ہے ایک اسلامی تہذیب اور دوسری چینی تہذیب۔ اسلامی تہذیب سے مخاصمت بہت پرانی ہے۔ . مختصر یہ کہ دنیا تہذیبی تصادم کی راہ پر چل نکل ہے۔ مغربی تہذیب کی مخاصمت سب سے زیادہ اسلامی تہذیب سے ہے جسے وہ پہلے ہی نصف شکست خوردہ سمجھتی ہے۔"(٦٥)

ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب "افکارِ اقبال (تشریحاتِ جاوید)" میں لکھا کہ:

"جو صلیبی جنگیں ہوئیں بلکہ آج بھی جو صلیبی جنگ اسلام کے خلاف لڑی جا رہی ہے، اس کا پس منظر کسی نہ کسی صورت میں اسلام کے خلاف وہی قدیم مسیحی مذہبی منافرت ہی کا جذبہ ہے۔"(٦٦)

ایک سعودی اہل کار نے وضاحت کی کہ اسلام ہمارے لیے ایک مذہب نہیں بلکہ ایک طرزِ حیات ہے۔ ہم سعودی جدید بننا چاہتے ہیں لیکن ضروری نہیں کہ مغربیت اختیار کریں۔(٦٧)

چنانچہ مسلمانوں میں یہ عام تصورات پائے جاتے ہیں کہ مغرب مغرور، مادہ پرست، جابر، سفاک، انحطاط پذیر اور لادین ہے۔ مسلمان بالعموم اپنی ثقافت کو مغربی ثقافت سے بالاتر اور الگ رکھنے پر زور دیتے ہیں حتیٰ کہ وہ لوگ جو روشن خیال ہیں، جو جدیدیت پسند ہیں وہ بھی اسلامی اور مغربی تہذیب کے بنیادی عناصر میں

فرق روا رکھتے ہیں۔ مسلمانوں میں عام خیال یہی ہے کہ مغرب اس وقت مسلم دشمنی کے ہسٹیریا میں مبتلا ہے جیسا کہ برطانیہ میں متعین پاکستانی ہائی کمشنر ڈاکٹر ملیحہ لودھی نے کہا کہ:

''امریکہ میں ہونے والے ایک سروے میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ ہر تیسرا شخص لفظ ''مسلم'' سننے کو تیار نہیں۔'' (۶۸)

چنانچہ پائپس (Pipes) اسلام کے بارے میں واضح انداز میں کہتا ہے کہ:

''اسلام جدید بننے کے لیے کوئی متبادل طریقہ فراہم نہیں کرتا۔'' (۶۹)

برنارڈ لیوس (Bernard Lewis) کے نزدیک:

''یہ کچھ اور نہیں تہذیبوں کا تصادم ہے۔ ہمارے یہودی مسیحی ورثے، ہمارے سیکولر اور ان کی عالمگیر سطح پر توسیع کے خلاف ایک قدیم حریف کا شاید ''غیر معقول'' مگر ''تاریخی'' ردعمل۔'' (۷۰)

بیری بوزن (Barry Buzan) نے یہ بات کہی:

''اسلام کے ساتھ معاشرتی سرد جنگ سے.......... مغرب میں ایک خاصا بڑا حلقہ پیدا ہوسکتا ہے جو نہ صرف اسلام کے خلاف معاشرتی جنگ کی حمایت کرنے پر بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کے لیے بھی آمادہ ہو۔'' (۷۱)

امریکی تھنک ٹینک رینڈ کارپوریشن (Rand Corporation) نے اسلام کے بارے میں اپنی رپورٹ Civil Democratic Islam شائع کی۔ اس میں لکھا کہ:

''مسلم دنیا میں جو رجحانات غیر تسلی بخش ہیں ان پر قابو پانا ضروری ہے یعنی عسکریت پسندی اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والا عدم استحکام اور دہشت گردی. ... اسلام کا موجودہ بحران دو بنیادی اجزاء پر مشتمل ہے (۱) ترقی اور نشوونما کے حصول میں ناکامی (۲) بین الاقوامی دھارے سے لاتعلقی. .... جس کے نتیجے میں دونوں فریقین کے لیے غیر تسلی بخش صورتحال پیدا ہو رہی ہے۔'' (۷۲)

ہنٹنگٹن نے لکھا کہ:

''اسلام کی سرحدیں خونی ہیں''،''مسلمانوں کا جھگڑالو پن اور تشدد بیسویں صدی کے حقائق ہیں جن سے مسلمان انکار کر سکتے ہیں نہ غیر مسلم''،''اسلام ابتدا ہی سے تلوار کا مذہب رہا ہے''،''قرآن اور مسلم عقائد کے دوسرے بیانات میں تشدد کے امتناع کے بارے میں بہت کم احکامات ہیں اور عدم تشدد کا تصور مسلم عقائد اور عمل میں نہیں پایا جاتا۔''(۷۳)

مختصر یہ کہ مغرب میں اسلام دشمنی کے رجحانات واضح طور پر موجود ہیں اور مغرب کی اس اسلام دشمنی اور اس کی گہری جڑوں، قدیم مذہبی منافرت اور صلیبی جنگی جنون کا تجزیہ خود کیرن آرمسٹرانگ (Karen Armstrong) نے بھی کیا ہے:

''صدر جارج واکر بش (George W.Bush) نے بین الاقوامی دہشت گردی کے خلاف ایک نئی مہم کی منصوبہ بندی کرتے ہوئے......اپنے فوری جوابی حملے کو صلیبی جنگ (کروسیڈ) قرار دیا..........ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم ازمنہ وسطیٰ کی مذہبی جنگوں کے بارے میں غور کریں۔اس طرح ہم موجودہ تنازعے کی جڑیں ۲۵ نومبر ۱۰۹۵ء تک موجود پا سکتے ہیں جب پوپ اربن دوم (Pope Urban II) نے اس یلغار کا اعلان کیا تھا جو کہ پہلی صلیبی جنگ کے نام سے مشہور ہوئی.......... یہ ایک المناک حقیقت ہے کہ ہماری مقدس جنگیں (Holy Wars) جاری ہیں..........صلیبی جنگی جنون دور وسطیٰ کی مردہ روایت نہیں ہے بلکہ یہ یورپ اور امریکہ میں آج بھی زندہ ہے..........شاید ان پرانے صلیبی جنگی رجحانات کو راتوں رات بدلنا ہمارے لیے ناممکن ہے......
......ہم مغرب والوں کو اس تکلیف دہ مرحلے سے لازماً گزرنا ہوگا کہ ہم اپنی پرانی جارحیت سے چھٹکارہ حاصل کریں اور ایک نئے شعور اور نئی ذات کی طرف طویل سفر کا آغاز کریں۔''(۷۴)

الغرض مغرب میں اسلامی دنیا کو کیمیاوی ہتھیاروں کے پھیلاؤ، دہشت گردی، یورپ میں بن بلائے تارکین کا گڑھ سمجھا جاتا ہے۔اسلام کو دہشت پسندی، تشدد اور تلوار کا مذہب تصور کیا جاتا ہے۔مسلمانوں میں بڑھتی

ہوئی مغرب دشمنی کے متوازی مغرب میں مسلم دشمنی اور اسلامی خطرہ کی تشویش بڑھ رہی ہے جو بالخصوص بنیاد پرستوں کی طرف سے ہے۔ یہ تشویش عوام اور رہنما دونوں میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً نیٹو (Nato) کے سیکرٹری جنرل نے ۱۹۹۵ء میں کھلے لفظوں میں کہا کہ ''اسلامی بنیاد پرستی مغرب کے لیے کمیونزم جتنی خطرناک ہے۔'' کلنٹن انتظامیہ نے مغرب کا عالمی حریف اسلام کو ٹھہرایا۔'' ۱۹۹۴ء میں امریکہ کے لیے بڑے خطرات کے بارے میں پوچھا گیا تو ۷۲ فیصد عوام نے کیمیاوی ہتھیاروں کے پھیلاؤ، ۶۹ فیصد عوام اور ۳۳ فیصد رہنماؤں نے بین الاقوامی دہشت گردی کا نام لیا جو اسلام سے منسلک ہیں۔ علاوہ ازیں ۳۳ فیصد عوام اور ۳۹ فیصد رہنماؤں نے اسلامی بنیاد پرستی میں ممکنہ اضافے کو خطرہ قرار دیا۔'' (۷۵)

اگر مسلم باشندے اس طرح کے الزام لگاتے ہیں کہ مغرب اسلام کا اور مسلمانوں کا مخالف ہے اور اگر مغربی باشندے اس طرح کے الزام لگاتے ہیں کہ مسلمان مغرب کے خلاف ہیں تو پھر نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ کسی نہ کسی سطح پر، کسی نہ کسی انداز میں، ذہنی و عملی، سیاسی و عسکری تصادم کی کوئی نہ کوئی صورت موجود ضرور ہے۔

تنازع اور تصادم کا سلسلہ جاری رہنے کے اسباب داخلی بھی ہیں خارجی بھی۔ مثلاً ہتھیاروں کا پھیلاؤ، انسانی حقوق اور جمہوریت کا مسئلہ، تیل اور معاشی وسائل پر قبضہ کا مسئلہ، نو آبادیاتی نظام کی توسیع، مسلمانوں کی تنگ نظری اور انتہا پسندی، بے جا مغربی مداخلت، مغرب کا آفاقی تہذیب کا تصور اور پھر اسے بالجبر نافذ کرنے کی کوشش، میڈیا کا استعمال، جدید ٹیکنالوجی کا پھیلاؤ، نقل مکانی، مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی پسماندگی، غربت اور جہالت اس کے برعکس مغرب کی بڑھتی ہوئی ترقی، مغرب کی حد سے تجاوز کرتی ہوئی روشن خیالی اور مسلمانوں میں پیدا ہونے والی بنیاد پرستی، مغرب کا استبداد، تہذیبی تکبر، خبطِ عظمت اور ثقافتی برتری کا احساس، مسلمانوں کا تہذیبی احساسِ کمتری، مغرب کی یکطرفہ جارحانہ کاروائیاں، مذہب و سیاست اور زندگی کے بارے میں تصورات میں فرق ____ اسلام دشمنی اور مغرب دشمنی کے سلسلے میں سیاسی و تاریخی تناظر کو مدنظر رکھنا بھی ضروری ہے، جس کا مندرجہ بالا صفحات میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ مثلاً قسطنطنیہ کا زوال، اسپین پر مسلمانوں کا غلبہ، صلیبی جنگیں، ویانا کا محاصرہ پھر سقوطِ غرناطہ، مغربی تسلط کی یادیں، اسرائیل کی تخلیق اور مسلسل اس کی پشت پناہی، کشمیر، چیچنیا، کسووو، بوسنیا، فلسطین میں مسلم کشی اور مسلم حقوق کی طرف سے بے حسی بالخصوص اسرائیل کی سپورٹ، خمینی کا انقلاب، مسلمانوں کی کمیونزم کے مقابلے میں فتح اور اعتماد، سرد جنگ کے خاتمے کے بعد امریکہ کی یکطرفہ قوت، ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر حملہ اور اس کے نتیجے میں امریکہ و یورپ کی جارحانہ، ظالمانہ کاروائیاں، مغرب کی منافقانہ پالیسیاں

اور طوطا چشمی، مشرقی تیمور کے مقابلے میں مسئلہ فلسطین سے لاپرواہی وغیرہ ______

تنازع کا اہم ترین سبب دونوں مذاہب اور ان کی بنیاد پر قائم تہذیبوں کی نوعیت اور ان کے اختلافی تصورات ہیں۔ مسلمانوں کے نزدیک مذہب اور سیاست لازم وملزوم ہیں جبکہ عیسائیت کے نزدیک کلیسا اور سیاست الگ الگ ہیں۔ اس کے علاوہ دونوں کے تصورات کی مشابہتیں بھی اختلاف کا سبب ہیں۔ مثلاً دونوں کے نزدیک ان کا مذہب آفاقی ہے اور واحد سچا عقیدہ ہے، دونوں دنیا کو ''ہم اور وہ'' کے روپ میں دیکھتے ہیں۔ دونوں مذاہب تبلیغی ہیں اور دونوں پر راہِ حق کی طرف لانے کا فریضہ عائد ہوتا ہے۔ ''جہاد'' اور ''صلیبی جنگ'' کے تصورات بھی باہم مشابہہ ہیں۔

مسلمانوں میں بڑھتی ہوئی بے روزگاری، غربت، بے روزگار نوجوان کی بڑھتی ہوئی تعداد بھی ایک سبب ہے، جو بالعموم اسلام پسند تحریکوں سے وابستہ ہو جاتے ہیں، اسی طرح مغرب کی اپنی اقدار کو عام کرنے، فوجی، اقتصادی، سیاسی بالادستی برقرار رکھنے کے لیے عالمِ اسلام میں بے جا مداخلت نے بھی مسلمانوں کی تلخی کو بڑھایا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں کے اندر بڑھتے ہوئے تہذیبی تشخص، مغرب کے مقابلے میں اپنی اقدار کو ممتاز سمجھنے، اس کے ساتھ ساتھ بنیاد پرستی نے مغرب کو مسلمانوں کے خلاف اُکسایا ہے۔ کمیونزم کے خاتمے کے بعد مسلمانوں میں جو نیا اعتماد پیدا ہوا اس پر مغرب اب اسلام کو اپنا نظریاتی چیلنج اور ہدف سمجھنے لگا ہے۔ میڈیا کا اہم ترین کردار ہے۔ ایک تو میڈیا کے ذریعے پھر مسلمانوں کے مغرب سے بڑھتے ہوئے میل جول نے دونوں اقوام میں اپنی اپنی شناخت کے احساس کو اور مستحکم کیا ہے۔ مسلم ممالک میں اسلام پسندی کی تحریکیں عام رہی ہیں جو مغرب اور اسلام کے اختلافات کو سامنے لاتی ہیں۔ مغرب کے سامراجی روّیے اور دہشت گردی کے مسئلے میں زیادہ تر مسلمان ہی مغرب کا ہدف ہیں۔ ایک طرف مسلمانوں کا شاندار ماضی ہے دوسری طرف پسماندہ حال چنانچہ مغرب کے مقابلے میں مسلمانوں کی احساسِ محرومی بھی رقابت کے جذبات پیدا کرتی ہے۔ ''ہنٹنگٹن'' نے ایک اہم سبب آبادی کا گھٹنا بڑھنا اور نقل مکانی بھی بتایا ہے مثلاً ساتویں صدی میں اسلام کے پھیلنے کے ساتھ ہی بازنطینی اور ساسانی سلطنتوں کے علاقوں میں بڑے پیمانے پر نقل مکانی ہوئی۔ صلیبی جنگیں یورپ میں اقتصادی ترقی اور آبادی میں اضافے کا سبب بنیں۔ جس کے نتیجے میں بڑی تعداد میں امراء اور کسانوں کو بیت المقدس کی طرف پیش قدمی کے لیے متحرک کیا گیا۔ انیسویں صدی میں آبادی میں اضافے کے باعث یورپی باشندے اپنے خطے سے باہر اُبل پڑے اور تاریخ کی سب سے بڑی نقل مکانی ہوئی جو مسلمانوں کے خطوں میں تھی۔ اسی طرح بیسویں

اور اب اکیسویں صدی میں بے شمار مسلم باشندے تعلیم و سیاحت، رہائش و تجارت کے لیے یورپ و امریکہ جا رہے ہیں۔ یہ اختلاط اور میل جول نہ صرف ایک دوسرے کی شناخت بلکہ دوسرے کے مقابلے میں اپنے کلچر کی شناخت کا اہم وسیلہ ہے جو اشتراک کا بھی اور اختلاف کا بھی موجب ہے۔(۷۶)

مسلمان اہلِ مغرب کو مادہ پرست، خود غرض، منافق، بے حیا سمجھتے ہیں جنہوں نے اسلام کی وجہ سے ترقی کی۔ لیکن جن کی پالیسیاں دوہرے معیار پر قائم ہیں۔ وہ مغربی جمہوریت، آزادی اور لبرل ازم کو ایک دیو استبداد، سامراج کا نیا روپ اور ملوکیت کی نئی شکل سمجھتے ہیں۔ مغرب جب اپنی تہذیبی آفاقیت کے دعوے کرتا ہے۔ تو مسلمانوں کا یہ ردِعمل اور بھی اُبھر کر سامنے آتا ہے۔ اسی طرح اہلِ مغرب مسلمانوں کو دہشت گرد، تنگ نظر، بنیاد پرست، جاہل، پسماندہ، وحشی، غیر مہذب، تقدیر پرست، بے عمل سمجھتے رہے ہیں۔ جن کو تہذیب سکھانا مغرب کا فرض ہے اس لیے جب کسی مغربی لیڈر، مصنف، تجزیہ نگار یا مبصر کی طرف سے ایسے بیانات سامنے آتے ہیں:

> ''ان تمام واقعات کے لیے اسلام کو ہرگز ذمے دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسلام امن اور رواداری کا مذہب ہے۔''(۷۷)

تو مسلمان اس کو ایک منافقانہ بیان تصور کرتے ہیں اور جواب میں مغرب کی طرف سے دیے جانے والے اس قسم کے بیانات کو پیش کرتے ہیں کہ ''اسلام تلوار کا مذہب ہے''، ''اسلام کی سرحدیں خونی ہیں'' یا فلسطین، بوسنیا، چیچنیا، کوسوو کا حوالہ دیتے ہیں یا جنرل ڈائر کے خونی اور جنونی اقدام (جلیانوالہ باغ کا سانحہ) کو سامنے لاتے ہیں یا سقوطِ غرناطہ کے وقت عام مسلمانوں کے وحشیانہ قتلِ عام پر تبصرہ کرتے ہیں یا افغانستان اور عراق میں عوام الناس کی تباہ حالی کو پیش کرتے ہیں۔ صلیبی جنگیں آج بھی ایک اہم حوالہ ہیں چنانچہ مغرب کی طرف سے دہشت گردی کے خلاف کروسیڈ (Crusade) کی اصطلاح استعمال کی جا رہی ہے۔(۷۸)

الغرض تاریخی، سیاسی، مذہبی، معاشی حالات و تصورات کو سامنے رکھا جائے تو مسلمانوں میں مغرب دشمنی اور مغرب میں مسلم دشمنی کی معقول وجوہات موجود ہیں۔ اس تناظر میں سیّد محمد قطب کا یہ مؤقف حقیقت پر مبنی نظر آتا ہے۔

> ''عہد وسطیٰ میں یورپ اور دنیائے اسلام کے درمیان خوفناک صلیبی جنگیں ہوئیں۔ اس کے بعد ایک ایسا دور آیا جب بظاہر دونوں میں صلح ہوگئی۔ مگر درحقیقت ان کے درمیان مستقل مفاہمت اور مصالحت کبھی نہیں ہوئی۔ وہ

> مستقل طور پر ایک دوسرے کے خلاف برسر پیکار رہے۔ چنانچہ پہلی جنگِ عظیم کے دوران جب انگریزوں نے یروشلم پر قبضہ کیا تو انگریز لارڈ ایلن بائی (Allon By) نے علی الاعلان کہا ''آج صلیبی جنگوں کا خاتمہ ہوگیا ہے۔'' اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ پچھلی دو صدیوں میں بالخصوص یورپی سامراج اور اسلامی دنیا کے درمیان ایک مسلسل کشمکش برپا رہی ہے۔ (۷۹)''

مندرجہ بالا تجزیے سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام اور مغرب میں مسلسل آویزش رہی ہے۔ اسلام اور مغرب اپنی ذات کی انفرادیت اور اپنے پیغام کے ساتھ الگ الگ رہے ہیں۔ ان دونوں کا آمنا سامنا شکوک وشبہات، بغض وکینہ، غصہ اور ناراضی کے اندر ہوتا رہا ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی تہذیب دوسری تہذیب سے بیگانہ ہو کر زندہ نہیں رہ سکتی۔ جھگڑے کے دوران بھی ان کے تشخص ایک دوسرے پر اثر ڈالتے ہیں۔ تہذیبوں سے وابستہ لوگ شعوری یا لاشعوری طور پر مثبت یا منفی اثرات قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ مسلسل ٹکراؤ کے باوجود اسلام اور مغرب میں قبولیت اور اثر پذیری کا عمل بھی ہوتا رہا ہے۔ مسلمان اہلِ مغرب سے اور اہلِ مغرب مسلمانوں سے متاثر ہوتے رہے ہیں۔ ایک دوسرے کے خیالات، اداروں، اصولوں اور اشیاء سے استفادہ کرتے رہے ہیں چنانچہ اسلام کی ابتدا میں اسلامی معاشرے کو دو قدیم ترین اور عظیم ترین تہذیبوں سے واسطہ پڑا۔ مغرب کی یونانی ورومی تہذیب اور مشرق کی ایرانی تہذیب۔ اسلامی تہذیب اپنی پہلی دو صدیوں میں تازہ دم اور طاقتور تھی چنانچہ اسلامی معاشرے نے بغیر کسی ذہنی غلامی کے اور بغیر مرعوبیت کے اپنی ضرورت اور حالات کے مطابق ان سے استفادہ کیا۔ یونانی علوم وفنون کو اپنے نظریات و خیالات کے مطابق ڈھال کر اپنے حسب حال استعمال کیا۔ اسی طرح یورپ کو متاثر کیا، یورپ کی زندگی کے ہر شعبے پر اسلامی تہذیب نے اثر ڈالا۔ سائنس، سائنسی نقطہ ہائے نظر، نئی سائنسی ایجادات، نظریۂ ارتقا، عقل وشعور کا استعمال، زندگی اور کائنات کا حرکی نقطۂ نظر، لامحدود کا تصور، خیالی اور فلسفیانہ زندگی کی بجائے حقیقی اور مادی زندگی کے معاملات پر توجہ، زمانے کا متحرک تصور، زندگی کے معاملے میں اجتہادی نقطۂ نگاہ، تھیوکریسی کا خاتمہ وغیرہ۔ ان سب نے مغرب کو متاثر کیا ہے۔ اسی طرح یورپی تہذیب نے اسلام اور بازنطینیہ کے اعلیٰ تہذیبی عناصر گیارہویں اور تیرہویں صدی کے درمیان جبکہ وہ پروان چڑھنا شروع ہوئی، انتہائی ذوق وشوق سے شامل کیے اور مغرب کے

مخصوص حالات کے مطابق ان کو قبول کیا۔حتیٰ کہ مسلسل ٹکراؤ نے بھی تہذیبوں کو متاثر کیا ہے چنانچہ یورپی قوموں کی معاشرتی و ذہنی تہذیب ایک طرف تو ہسپانیہ اور صقلیہ کے مسلمانوں کی درسگاہوں اور عام شہریوں کی زندگی کے اثر سے دوسری طرف اس مڈبھیڑ سے جو صلیبی جنگوں کی بدولت ہوئی عمل میں آئی۔مسلمانوں کی شائستہ معاشرت، ان کی صفائی، ان کے لباس، ان کے خوشنما اور آرام دہ مکان، بول چال، تجارت، صنعت، پھر مسلمانوں کے علوم وفنون سے تعارف ہوا۔یورپ میں علوم وفنون کے حصول کا شوق پیدا ہوا۔جس نے بڑھتے بڑھتے نشاۃ الثانیہ کا نام پایا اسی طرح مغرب کی صنعتی ترقی نے مسلمانوں کو متاثر کیا۔کارخانے، صنعتیں، ٹیلی فون، گیس، بجلی، ٹرین، ہوائی جہاز، ای۔میل، کمپیوٹر، انٹرنیٹ، ہسپتال، سی ڈیز، کیسٹس، ٹی وی، موبائل، لیپ ٹاپ، اسی طرح مختلف سائنسی علوم وفنون کیمسٹری، ریاضی، بیالوجی، فزکس، سوشل سائنسز وغیرہ کی توسیع، ان کے جدید ترین تصورات، ٹاورز نما بلڈنگز، پل، حتیٰ کہ مختلف سیاسی تصورات اور نظام مثلاً دین و سیاست میں علیحدگی، اشتراکیت، سرمایہ داری ان سب عناصر سے مسلمانوں کی زندگی متاثر ہو رہی ہے نہ صرف مثبت انداز میں بلکہ منفی انداز میں بھی، مثلاً مغرب کی مادہ پرستی، خودغرضی، مشینی سسٹم، رشتہ داری میں پاسداری کا ختم ہونا، جنسی بے راہ روی، جمہوریت کے پردے میں آمریت وغیرہ۔مغرب نے اسلامی تہذیب سے مسلسل ٹکراؤ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی زندگی کو متاثر بھی کیا ہے۔چنانچہ جہاں نوآبادیاتی نظام کی سیاہ کاریاں گنوائی جاتی ہیں وہاں اس کی برکات بھی سامنے لائی جاتی ہیں۔مسلم ممالک جو جدیدیت سے آشنا ہوئے ہیں وہ مغرب کے نوآبادیاتی دور ہی میں ہوئے ہیں۔بالخصوص انیسویں اور بیسویں صدی میں جبکہ نوآبادیاتی نظام کے چنگل سے آزادی کی تحریکیں چل رہی تھیں تو ساتھ ہی ساتھ مغرب کے جدید ترین تصورات کے اثرات بھی انتہائی تیزی سے اپنے اثرات مرتب کر رہے تھے۔(مسلم ممالک میں اشتراکیت یا سرمایہ داری کے تصورات وغیرہ کا اثر) آج جبکہ اسلام اور مغرب میں شدید ٹکراؤ ہے تو اس کے ساتھ مغربی کلچر، جدیدیت اور تصورات کے اثرات بھی اتنے ہی تیز رفتاری سے مسلم ممالک کو اپنی گرفت میں لے رہے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ مغربی تہذیب کے یہ اثرات اسلامی تہذیب کے یورپ پر اثرات کی نسبت بے حد زیادہ اور تیز ہیں۔اس تہذیب کا پھیلاؤ اور عمل بے حد تیز اور وسیع ہے اس کی وجہ جدید ترین وسائل، ذرائع آمد و رفت اور میڈیا ہیں۔ان وسائل کی وجہ سے پوری دنیا ایک گلوبل ویلج (Global Village) بن چکی ہے۔اقوام ایک دوسرے کے قریب آ گئی ہیں، زمان و مکان کے فاصلے مٹ چکے ہیں۔جغرافیائی دوریاں اور وسائل کی سست رفتاری یا کمی ختم ہو چکی ہے۔نتیجہ یہ ہے کہ بنیاد پرست اور تنگ نظر مسلمان جو مغرب کے شدید مخالف ہیں وہ بھی مغربی ایجادات اور

وسائل مثلاً انٹرنیٹ، ای میل، سی ڈیز اور ذرائع آمدورفت استعمال کرتے ہیں۔ ایسے تنگ نظر مسلمان بھی ہیں جو مغربی ایجادات کو برا تصور کرتے ہیں کہ یہ ''انگریزوں کی ایجاد'' ہے۔ لیکن ان کو استعمال بھی کرتے ہیں۔ مثلاً گاڑی، موبائل، یہ منظر بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایسے لوگ جب موبائل پر کوئی ایمرجنسی پیغام Convey کرتے ہیں تو بے اختیار کہہ اُٹھتے ہیں کہ یہ سب انگریزوں کی برکات ہیں۔ آج مختلف مسلم ممالک میں قومیت کے رجحانات پروان چڑھ رہے ہیں مثلاً پاکستان میں یہ نعرہ بلند کیا جارہا ہے کہ ''سب سے پہلے پاکستان'' یہ خود مغرب کی سیاست کے اثرات ہیں۔ مغرب کی جدیدیت کو تمام مسلمان قبول کرتے ہیں ان کا مؤقف یہ ہوتا ہے کہ ''ہم جدید بنیں گے لیکن تم جیسے نہیں''۔

اس طرح اسلام اور مغرب کے تعلقات کشمکش کی متنوع صورتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان میں ٹکراؤ بھی ہے امن بھی، کشش بھی ہے تصادم بھی، رد بھی ہے قبول بھی، سرد جنگ بھی ہے گرم جنگ بھی، ذہنی تصادم بھی ہے عملی بھی اور اس کے ساتھ ہم آہنگی بھی...... بہرحال ان میں ایک پہلو بے حد نمایاں ہے یعنی مسلسل تصادم کے باوجود کچھ قبول کرنے کا مادہ اور یہ پہلو ہی ان دونوں تہذیبوں کا روشن پہلو ہے اور مایوسی کے اندھیروں میں اُمید کی کرن جگاتا ہے۔

مسلسل تصادم کی تاریخ اور اسباب بیان کرنے کا مقصد کسی تصادم کو ہوا دینا نہیں بلکہ اس صورتحال کو سامنے لانا مقصود ہے۔ جس کی وجہ سے ٹکراؤ پیدا ہوا اور دونوں کی اثر پذیری کا پہلو اُمید کی کرن اس لیے ہے کہ لچک اور کشش ہی کی بنا پر تہذیبوں میں مکالمہ کرایا جاسکتا ہے، یگانگت پیدا کی جاسکتی ہے اور ایسی کوششیں ماضی میں بھی ہوئی ہیں اور آج بھی ہو رہی ہیں۔ اسلامی اور مغربی تہذیب کے بنیادی عناصر میں فرق روا رکھنے کے باوجود مسلمانوں کا وسیع حلقہ اسلامی فکر کی جدید تشکیل کرنا چاہتا ہے ــــــ تہذیبی مکالمے کا طریقہ یہی ہے کہ بنیادی انسانی اقدار کو فروغ بخشا جائے، دونوں تہذیبوں کے مشترک عناصر کی نشاندہی کر کے وہ اسباب جن کی وجہ سے غم وغصہ کی لہر پیدا ہوئی ہے ان کو دور کیا جائے۔ امن، مساوات، بھائی چارہ، جمہوریت اور انسان دوستی کے ارفع اصولوں، کشادہ دلی و کشادہ روی اور رواداری کی بات کی جائے۔ دونوں تہذیبوں کے حقیقی اور اصلی عناصر اس طرح واضح کیے جائیں کہ ایک طرف تو دونوں تہذیبیں اپنا اپنا تشخص قائم رکھیں (کیونکہ کسی تہذیب کو ماننے والا اپنی تہذیب کو عزیز رکھتا ہے) اور دوسری طرف ہر طرح کی غلط فہمیوں سے نکل کر امن ومحبت، باہمی رواداری، بقائے باہمی، انسانی حقوق کی بالادستی، بین المذاہب ہم آہنگی، تہذیبی سنگم ''جیو اور جینے دو'' کے آفاقی اور انسانی اصول کی

طرف لوٹ آئیں۔ تہذیبوں کی چھان پھٹک کرتے ہوئے ہر قسم کے تعصب سے آزاد ہونا بھی ضروری ہے۔ کون سی تہذیب برتر ہے، کون سی کم تر۔ کون سی آفاقی اصولوں کی حامل ہے اور کون سی محدود۔ اس قسم کی باتوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے روشن خیالی اور کشادہ دلی کے ساتھ تہذیبوں کا تجزیہ کیا جائے اور اصولی و آفاقی مطمعِ نظر کو قبول کیا جائے۔ اور آج یہ کام بہت احسن طریقے سے سرانجام دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ آج دنیا کی اقوام پہلے کی نسبت بہت قریب آ چکی ہیں۔ فاصلے سمٹ گئے ہیں، طاقتور میڈیا موجود ہے، مختلف جنگوں نے مختلف اقوام کو اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے اور اقوامِ عالم امن کی تلاش میں ہیں چنانچہ آج بات کو پر اثر انداز میں سنا بھی جا سکتا ہے، سنایا بھی جا سکتا ہے۔

آج جبکہ مسلمان مغرب کے دستِ نگر بنے ہوئے ہیں، مغرب کا ایک نیا نوآبادیاتی نظام اور اس کا استبداد ہر طرف پھیلا ہوا ہے، معاشی، سیاسی، ذہنی اور ثقافتی غلامی کا دور دورہ ہے تو اس صورتحال کے باوجود بھی توازن اور اعتدال کے ساتھ غور و فکر کیا جا سکتا ہے۔ تہذیبی اور نسلی و قومی جذبات سے مغلوب ہوئے بغیر اصولی اور آفاقی بات کی جا سکتی ہے۔ سنجیدگی اور انصاف کے ساتھ دونوں تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ کر کے درست نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اس سنجیدہ مقصد کے لیے ہمارے پاس یورپی نوآبادیاتی نظام کی غلامی کے دور کا شاعر اور مفکر موجود ہے جس کے حوالے سے اس موضوع پر سنجیدگی سے بات کی جا سکتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ملاحظہ کیجیے:

Lewis, Bernard,"Islam and the West",Oxford University Press, New York, 1973;

Toynbee,"Study of History",(vol.viii),Oxford University press,London,1954, Chap.x,P.88FF;

Huntington,"Clash of Civilizations",PP.48;

Benjamin Nelson,"Civilizational complexes and Inter-Civilizational encounters", Sociological analysis 34,Summer 1973,PP.79,105;

محمد مجیب نے بھی ابتدا میں بالخصوص اسلام سے قبل مختلف سامراجوں، ملک گیری اور سلطنتوں کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً یونانی، رومی اور ایرانی سامراج۔ دیکھیے "دنیا کی تاریخ"، ص۳۵، ۳۶، ۷۰، ۷۹؛

ابوالحسن علی ندوی نے روم و ایران کی جنگوں، سیاسی ابتری، تہذیبی انتشار و بدحالی، مطلق العنان بادشاہت اور اجتماعی بدنظمی کا جائزہ لیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے: "انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر"، مجلس نشریات اسلام، کراچی، سن ندارد، ص۳۶ تا ۸۴؛

عزیز احمد نے لکھا ہے کہ بالائی طبقے نے اپنی قوت کو برقرار رکھنے کی کوشش شروع کی اس طرح ابتدائی زندگی کی جمہوریت کی جگہ ملوکیت پیدا ہوئی دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف زمانوں میں تاریخ تمدن کے ایک نئے باب کا آغاز ہوا۔ اس باب کا عنوان "جنگجوؤں کی آمد" ہو سکتا ہے۔ دیکھیے: "نسل انسانی کی تاریخ"، اپنا ادارہ، لاہور ۲۰۰۴ء، ص۱۰، ۱۶؛

اقبال نے اپنے چھٹے خطبے میں ایک مغربی مؤرخ (جس کا حوالہ، تصنیف اور مصنف کا نام نہیں دیا۔ سید نذیر نیازی نے قیاس سے کام لیتے ہوئے کتاب کا نام Emotion as basis of civilization بتایا ہے) کے حوالے سے اسلام سے قبل کی تہذیب و تمدن میں جنگ و جدال، بربریت، ایک قبیلے کا دوسرے سے دست و گریباں ہونا اور بادشاہت و ملوکیت کا ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، مترجمہ، نذیر نیازی، سید، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص۲۱۴ تا ۲۱۶؛

مزید دیکھیے۔ شاہ معین الدین احمد ندوی، تاریخ اسلام، (جلد اوّل)، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۸ء، ص ۷ تا ۱۳

2. Quigley,"Evolution of Civilizations",Liberty Press,Indiana Polse,2nd ed., 1979,P.83

3. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.50

۴۔ ابوالحسن علی ندوی، سید، انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر، ص ۱۵۵

۵۔ سلیمان ندوی، سید، عرب و ہند کے تعلقات، سندھ آفسٹ پرنٹرز، کراچی، ۱۹۷۶ء، ص ۸

۶۔ بریفالٹ، تشکیلِ انسانیت، ص ۲۷۴؛

اس موضوع سے متعلق بریفالٹ کے یہ اقتباسات اقبال نے بھی اپنے خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں دیے ہیں۔ دیکھیے: ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۹۹ تا ۲۰۱

۷۔ محمد مجیب، دنیا کی تاریخ، ص ۱۲۷، ۱۲۸

8. Armstrong, Karen,"Islam: A short history", Phoenix, London, 2003,PP.121;

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۵۶

9. Braudel,"On History",PP.14

10. Toynbee,"Civilization on Trial",PP.96

۱۱۔ مندرجہ بالا مباحث کے لیے مندرجہ ذیل مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے:

Said, Edward,"Orientalis",Penguin Books, India,2001,PP.5;

Huntington,"Clash of Civilizations",PP.46 to 48;

مزید ملاحظہ کیجیے:

Speech of Meclom Rifcind, Pilgrim society, London,Nov.15,1994(British information services, New York, Nov.16,1994),P.2;

Kaplan, Mordecai,M,"Judism as a civilization", Reconstructist Press, Philadelphia,1981,PP.173-208

12. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.51

13. Hearnshaw,F.J.C,"Sea Power of Empire",George Herrap and Co.,London, 1940,PP.179

14. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.52

15. Tilly,Charles,Ed.,"The formation of national states in Western Europe",Princeton University Press, Princeton,1975,PP.18

16. Bull,Hedley,"The Anarchical Society", Columbia University Press, New York, 1977,PP.13

17. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.54

۱۸۔ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۳۹۲

19. Parker, Geoffrey,"The military revoluation:military innovation and the rise of the West",Cambridge University Press, Cambridge, 1988,PP.4

20. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.51

۲۱۔ محمد قطب، اسلام اور جدید ذہن کے شبہات، البدر پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۸

22. Esposito,John,L.,"Islamic threat:Myth or Reality",Oxford University Press, New York,1992,PP.46

23. Qazi Faez Isa,"Clash of Civilizations",The Daily Dawn, January 4,2004,PP.6

24. "U.S.Foreign Policy"by Barbra Bibbo,at "Gulfnews.com" ,Abudhabi, 11.02.2003

25. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.209

۲۶۔ روزنامہ جنگ، لاہور، شمارہ ۱۲۰، جلد ۲۳، ۱۴ فروری ۲۰۰۲ء، ص ۶

۲۷۔ روزنامہ جنگ، ملتان، شمارہ ۷۸۰، جلد ۳، ۲۵ دسمبر ۲۰۰۴ء، ص ۳

۲۸۔ روزنامہ نوائے وقت، ملتان، شمارہ ۲۹۸، جلد ۲۴، ۱۹ اپریل ۲۰۰۲ء، اداریہ

29. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.20

۳۰۔ ابوالحسن علی ندوی، سید، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، مجلس نشریات اسلام، کراچی، سن ندارد، ص ۱۶

۳۱۔ ابوالحسن علی ندوی، سید، مغرب سے کچھ صاف صاف باتیں، مجلس نشریات اسلام، کراچی، سن ندارد، ص ۱۴، ۱۵

۳۲۔ عبدالرؤف، ڈاکٹر، تاریخ اسلام، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱۲۶ تا ۱۳۲

33. Esposito,"Islamic threat",PP.44

۳۴۔ اس تمام تاریخی پس منظر کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے:
تاریخ اسلام، از شاہ معین الدین احمد ندوی، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، جلد اوّل/دوم/سوم/چہارم ۱۹۹۸ء، مختلف صفحات؛ تاریخ اسلام، از عبدالرؤف، ڈاکٹر، مختلف صفحات؛

Clash of Civilizations by Huntington,PP.209,210

35. Pannikar,K.m."Asia and Western domenance",George Allen & Unwin Ltd., London,1970,PP.319

36. Aziz,K.K."The British in india(A Study in Imperialism),National Commision on Historical and Cultural Reseach,Islamabad, 1976, PP.5,14

37. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.210;
Pipes,Denial.,"In the path of God:Islam and Political Power",Basic Books, New York,1983,P.102--103,169--179;
Lewis,F.Richardson,"Statistics of deadly quarrels",Boxwood Press, Pittsburgh, 1960,PP.235-237

۳۸۔ نئے نوآبادیاتی نظام کی تشکیل اور اس کے ظلم و استبداد کے ملاحظہ کیجیے ڈاکٹر مبارک علی کا مضمون "آزادی اور نیوکولونیل ازم" (تاریخ اور سیاست، از مبارک علی، ڈاکٹر، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۷)

39. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.110

40. Ibid. PP.185

۴۱۔ پیغام آشنا (سہ ماہی مجلہ)، ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، شمارہ ۵، ۶، جون ۲۰۰۱ء، ص ۱۹

42. Khomeni,Ayatullah,Ruhollah,"Islam and Revolution",Mirza Press ,Berkely , CA.,1981,PP.305

43. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.216

44. The New York Times,(Daily Newspaper),New York City,March 20,1995,P.1

45. Tim Weinear,Blowback from the Afghan battle field,The New York Time Magazine,(Weekly),New York City,March 13,1994,PP.54

46. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.247

47. Safar al Hawali,qouted by Mamoon Fandy,The New York Times,Nov24, 1990,PP.21;
King Hussain, qouted by David S.Lands, "Islam Dunk: The War of Muslim Resentment".The New Republic 8(Weekly Magazine),U.S.A, April, 1991, PP.5;
Fatima Mernissi,"Islam and Democrary:Fear of modern World", Addison wesley, Reading, M a,1992,P.102

48. Harrison.J.Golden,The New Yrok Times, August 28,1992,PP.A 25

49. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.250,251

50. Economist (Weely Magazine),London, January 26, 1991,PP.31 to 33

51. Fatima Marnissi,"Islam and Democracy",PP.102

52. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.252

53. International Herald Tribune (Daily News paper),Paris,June 28,1993,PP.45

۵۴۔ روزنامہ جنگ ملتان، (سنڈے میگزین)، شمارہ ۳۳۳، جلد ۲، ۱۲ ستمبر ۲۰۰۲، ص ۹

55. ABU Bakr Karolia,"The Clash of Civilization vs. Universal Compassion", at www.nuradeen.com/contribution.South Africa, January13, 2003.

۵۶۔ ارشاد احمد حقانی، "۱۱ ستمبر۔ تین سال بعد کا منظر"، روزنامہ جنگ، ملتان، شمارہ ۳۳۳، جلد ۲، ۱۲ ستمبر ۲۰۰۲، ص ۲

۵۷۔ محمد قطب، اسلام اور جدید ذہن کے شبہات، ص ۹

58. Muhammad Sid Ahmad,"Cybernetic Colonialism and the moral search", New Perspective quarterly 11,London,Spring 1994,PP.19

59. Abdul Wahab Belwahl,qouted"The New York Times" June 15,1992,PP.26

60. Economist, August 1, 1992,PP.34,35

۶۱۔ روزنامہ نوائے وقت، ملتان، شمارہ ۲۹۸، جلد ۲۳، ۱۱۹ اپریل ۲۰۰۲، اداریہ۔
اس صلیبی جنگی جنون اور بش کے اس بیان (کروسیڈ) کی طرف کیرن آرمسٹرانگ نے بھی اشارے کیے ہیں۔ دیکھیے
Armstrong.Karen,"Holy War", Anchor Books, New York,2001,PP.vii,ix,539

۶۲۔ روز نامہ جنگ، لاہور، شمارہ ۲۴۲، جلد ۱۱،۲۳، ۱۴ اکتوبر ۲۰۰۲ء، اداریہ

۶۳۔ دنیا زاد (کتابی سلسلہ، سال میں تین کتابیں، کتاب نمبر ۱۱،) ترتیب و تالیف آصف فرخی، جنوری ۔ فروری، ۲۰۰۴ء، شہرزاد، کراچی، ص ۴۲،۳۹

۶۴۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ کی آواز، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۷۵

۶۵۔ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۴۰۲،۳۹۶

۶۶۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکار اقبال ۔ تشریحات جاوید''، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۲۲؛ (کیرن آرمسٹرانگ نے بھی اس قدیم مذہبی منافرت کا تذکرہ کیا ہے جیسا کہ حاشیہ نمبر ۶۱ میں ذکر کیا گیا)

67. Bundar Bin Sultan:The New York Times, July 10,1994,PP.20

۶۸۔ روز نامہ جنگ، ملتان، ۲۵ دسمبر ۲۰۰۴ء، ص ۳

69. Pipes,"In the Path of God",P.117,198

70. Lewis, Bernard ,"Roots of Muslim Rage",Atlantic Monthly 266, Wishington D.C., September, 1990,PP.226

71. Buzan, Barry,"New Patterns of global security in the twenty-first century", International affairs 67,London,1991,PP.448 to 449

72. Benard,Cheryl,"Civil Democratic Islam",Rand Corporation, Los Angeles (California),2003,PP.448,449

73. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.258,263

74. Armstrong, Karen,"Holy War",PP.vii,ix,539;

مغرب کی اسلام دشمنی کی گہری جڑوں کا تجزیہ علامہ محمد اسد نے بھی کیا تھا۔ دیکھیے:

Muhammad Asad, "Road to Mecca",London,1954,Pp.156,157

75. Huntington, "Clash of Civilizations",PP.215;

International Herld Tribune,May 10 ,1994,PP.14

76. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.211

77. Benard,Cheryl ,"Civil democratic Islam",PP.1

۷۸۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ کی آواز، ص ۱۳۸؛

Armstrong,Karen,"Holy War",P.vii

۷۹۔ محمد قطب، اسلام اور جدید ذہن کے شبہات، ص ۹

باب سوم

اقبال کی شخصیت ___ تہذیبی عوامل

اَ: عالمِ اسلام کی تہذیبی صورتحال

ب: برصغیر کی تہذیبی صورتحال

ج: پنجاب کی تہذیبی صورتحال

د: حیاتِ اقبال اور تہذیبی پس منظر

ہ: اسلامی اور مغربی تہذیب سے متعلق اقبال کے ابتدائی نقوش
(ایک ارتقائی نظر......۱۹۰۸ء تک)

و: اقبال کا تہذیبی تشخص

ای۔ جے۔ ولکنز (E.J.Wilkins) نے لکھا ہے:

> "جو بچہ بھی دنیا میں آتا ہے وہ اپنے والدین سے بعض خصوصیات ورثے میں پاتا ہے۔ بچہ اپنے مادی (میٹریل) اور سماجی (سوشل) گرد و پیش میں پلتا بڑھتا ہے اور جیسا وہ شخص بنتا ہے اور جو کچھ وہ کرتا ہے وہ سب وراثت اور ماحول کے پیچیدہ تفاعل سے متعین ہوتا ہے یہ دو عناصر فرد کی شخصیت کی صورت گری کرتے ہیں۔"(۱)

چنانچہ کسی بھی مفکر اور شاعر کی شخصیت اور فکر و فن کو سمجھنے کے لیے اس کے ماحول، سوانحی و خاندانی پس منظر بالفاظ دیگر تہذیبی صورت حال کو جاننا ضروری ہے کیونکہ انہی عوامل کے تحت اس کی فکری و تہذیبی شخصیت کی تعمیر و تشکیل ہوتی ہے اور اس کا فکر و فن مختلف ارتقائی مراحل سے گزر کر واضح و منطقی نقطے تک پہنچتا ہے۔ چنانچہ درج ذیل صفحات میں اقبال کی شخصیت کی تفہیم کے لیے اسی قسم کے امور سے بحث کی جائے گی۔

عالم اسلام کی تہذیبی صورت حال

سقوط بغداد کے بعد ہی سے اسلام کی بنیادوں میں اضمحلال پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا چنانچہ تیرہویں صدی یعنی زوال بغداد (۱۲۵۶ء) کے بعد سائنس کی ترقی میں مسلمانوں کا جذبہ بالعموم سرد پڑ گیا۔ علمی تحقیق اور آزادیٔ فکر و نظر تقریباً مفقود ہو گئی۔ تیرہویں صدی اور اس کے بعد (نصیر الدین طوسی اور ابن خلدون کے علاوہ) کوئی عظیم شخصیت ایسی نہیں ملتی جس کے تجربے، تحقیق اور افکار کے عالمگیر اثرات مرتب ہوئے ہوں۔ انہی صدیوں میں بالخصوص سولہویں صدی میں مغرب میں تہذیب و تمدن نے جنم لیا۔ تحریک احیائے علوم اور اصلاح مذہب برپا ہوئی۔ ہر چیز کو عقل کی کسوٹی پر کسا جانے لگا۔ سویا ہوا یورپ کئی صدیوں کی تاریکی کے بعد بیدار ہوا۔ اور وہاں نشاۃ الثانیہ، عقلیت پسندی، خرد افروزی، معاشی اور معاشرتی ترقی کی بنیادیں استوار ہوئیں۔ آزادیٔ فکر و نظر

سے دوبارہ روشناسی ہوئی۔ سائنسی ایجادات کی بدولت اٹھارہویں صدی میں یورپ کے صنعتی انقلاب کی وجہ سے آزادی اور جمہوریت کے تقاضوں کے زیر اثر سیاست اور معاشرت کی پرانی اقدار اور پرانا طرزِ فکر سرنگوں ہو گیا لیکن مشرق کے اسلامی ممالک مذہب کے معاملے میں عقل کے استعمال اور حریتِ فکر کو 'بدعت'' تصور کرنے لگے۔ روحِ اسلام مطلق العنان سلاطین کے حبس بے جا میں محبوس ہو کر رہ گئی۔ علمی و سیاسی تنزلی کے ساتھ ساتھ قنوطیت اور جبریت نے تحقیق و تجسس کا خاتمہ کر دیا۔ اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے۔ مغرب میں اسی زمانے میں احیاء العلوم کے ساتھ ہی سائنس اور فلسفہ کی نئی بنیادیں استوار ہوئیں۔ یورپی جہاز ران دور دراز خطوں کے پُرخطر سفروں پر روانہ ہوئے اور اپنے ہم وطنوں کے سامنے ''نئی دنیا'' اور ''مشرقِ بعید'' کے دروازے کھول دیے۔ صنعتی انقلاب کی وجہ سے تجارت و صنعت کو بے پناہ ترقی ہوئی۔ نو ساختہ اشیا کی کھپت کے لیے نئی نئی منڈیوں اور ''نو آبادیوں'' کی تلاش شروع ہوئی۔ اہلِ یورپ نے افریقہ اور ایشیا کے اکثر ممالک پر حاکمانہ اور تجارتی تسلط قائم کر لیا۔ اس صورتحال میں مشرقی اقوام بالخصوص مسلمانوں کی حالت بہت خوار و زبوں تھی۔ وہ ''قدیم تہذیب کا خستہ لبادہ اوڑھے'' نہایت سکون سے بیٹھے تھے۔ ''کبھی افسانوی شتر مرغ کی طرح اپنی گردنوں کو عظمتِ رفتہ کے ریگزار میں چھپا لیتے تھے۔ کبھی ان کی تھکی ہوئی قوتیں تصوف کے دامن میں پناہ لیتی تھیں۔ وقت کی آواز اُن کے کانوں میں پہنچ ہی نہ سکی''۔ ''چار پانچ سو سال تک وہ اپنے بزرگوں کے بچھائے ہوئے بستر پر آرام سے سوتے رہے اور مغربی اقوام اپنے کام میں مشغول رہیں۔ اس کے بعد دفعتاً مغربی اقتدار کا سیلاب اُٹھا اور ایک صدی کے اندر اندر تمام روئے زمین پر چھا گیا۔ نیند کے ماتے آنکھیں ملتے ہوئے اُٹھے تو دیکھا کہ مسیحی یورپ قلم اور تلوار دونوں سے مسلح ہے اور دونوں طاقتوں سے دنیا پر حکومت کر رہا ہے۔'' غرض وہ اپنے معاشی و معاشرتی تنزل، عسکری کمزوری اور باہمی نفاق کی وجہ سے مغرب کے بڑھتے ہوئے طوفان کا مقابلہ نہ کر سکے۔ ان کو احساس ہی نہ ہوا کہ وہ مغربی قوموں کے سیاسی اقتدار اور حاکمانہ استیلا سے مغلوب ہو چکے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر مسلم ممالک جو پہلے آزاد و خودمختار تھے اب سیاسی اور معاشی طور پر مغربی اقوام کے زیرِ تسلط آ گئے۔ اس طرح دورِ جدید تک پہنچتے پہنچتے اسلام نے اپنے زوال کی تمام منزلیں طے کر لیں۔

اس زوال پذیری صورتحال کو ایک محدود اور حساس طبقے نے محسوس کیا چنانچہ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں میں زندگی کے آثار پیدا ہونے لگے اور جا بجا اصلاحی تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ عہد حاضر میں احیائے اسلام کا ظہور اٹھارہویں صدی کے وسط میں ابن الوہاب

(۱۷۰۳ء۔۱۷۸۷ء) کی اصلاحی تحریک سے ہوا۔ عثمانی ترک سلطنت وخلافت کی وجہ سے مسلمانوں کے دینی، اخلاقی اور سیاسی تنزل کے ردِعمل میں یہ تحریک اُبھری اور بعد میں دنیائے اسلام کے مختلف حصوں میں مشابہہ صورتحال کے سبب ایسی تحریکیں وجود میں آتی چلی گئیں۔ مثلاً ایران میں مرزا محمد علی باب، الجیریا میں محمد بن علی سنوسی، روس میں مفتی عالم جان، ترکی میں مدحت پاشا اور فواد پاشا، تیونس میں خیر الدین پاشا کی تحریکیں، مصر میں اخوان المسلمون، ہندوستان میں ولی اللّٰہی تحریک اور پھر سر سیّد کی علی گڑھ تحریک وغیرہ۔ یہ تحریکیں مسلمانوں کے دینی، اخلاقی اور سیاسی تنزل کے باعث اُبھری تھیں چنانچہ ان کا مقصد عالمِ اسلام کی ان تمام خرابیوں کی بیخ کنی تھا جو مسلمانوں کے زوال کا سبب تھیں۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ان تحریکوں نے متاثر کیا، کیونکہ مصلحین نے اسلام کی اصلی پاکیزگی کی طرف از سرِ نو رجوع کرنے کی تلقین کی تھی۔ ان تحریکوں کا ایک دوسرے سے واضح تعلق تو نہ تھا کیونکہ ان تحریکوں کے محرکین نے اپنے اپنے علاقے کی ذہنی فضا، مخصوص نفسیاتی، سیاسی، سماجی، معاشی صورتحال کے مطابق طریق کار اختیار کیا تھا۔ اس طرح داخلی اعتبار سے یہ تحریکیں منفرد تھیں۔ تاہم جہاں کہیں بھی اُبھریں قومیت اسلام کے جذبے کے تحت ان کا نصب العین مطلق العنانیت، علماء کی موقع پرستی، صوفیاء کی شعبدہ بازی اور عوام کی ضعیف الاعتقادی یا بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے داخلی انحطاط یا غیر مسلم حاکموں کے ظلم واستبداد یا روس اور یورپ کی نوآبادیاتی طاقتوں کے استعمار کے خلاف شدید احتجاج تھا۔ جیسے کہ سیّد احمد شہید بریلوی نے ہندوستان میں اور محمد السنوسی نے شمالی افریقہ میں برطانوی استعمار کے خلاف جہاد کیا۔

اگرچہ اسلام کا جدید احیاء وہابی تحریک کے ہاتھوں وجود میں آیا لیکن مغرب سے براہِ راست تعلق کے باعث نئے نظریات مثلاً نیشنل ازم، سیکولر ازم، دستور پسندی، انفرادیت اور وسعت نظر/ روشن خیالی/ لبرل ازم وغیرہ کے تصورات دنیائے اسلام میں در آئے۔ چنانچہ دو ایک نسلوں کے بعد مسلمانوں میں وسیع النظری یا لبرل ازم یا روشن خیالی کی تحریک وجود میں آئی۔ اور کچھ ایسے مصلحین بھی پیدا ہو گئے جنہوں نے جدید نظریات کی مخالفت کی بجائے ان کو اسلامی رنگ دینا شروع کر دیا۔ اور اسلام کی تطبیق جدید اصولوں پر کی جانے لگی۔ مثلاً ترکی میں مدحت پاشا، وسط ایشیا میں مفتی عالم جان، مصر میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ، ہندوستان میں سر سیّد ایسے ہی مصلحین تھے۔ یوں مسلمانوں میں مغرب کے زیرِ اثر قدامت پسندی اور جدیدیت سے وابستہ دو گروہ، جو ایک دوسرے کے مخالف تھے، وجود میں آئے۔ لیکن چونکہ دونوں گروہ روس اور مغرب کی نوآبادیاتی طاقتوں کے استعمار کے بیرونی خطرات سے آگاہ تھے اس لیے اسلام کے دینی وعلاقائی دفاع میں دونوں نے مشترکہ طور پر حصہ لیا۔ بہر حال مغربی

تہذیب و تمدن کی اشاعت نے مسلمانوں میں قدیم اور جدید افکار کے درمیان ایک سخت کشمکش پیدا کر دی۔ اور یہ کشمکش فی الحقیقت مسلم ممالک کے لیے وقت کا سب سے اہم مرکزی مسئلہ ہے۔ جدید دنیائے اسلام میں قدامت پسندی اور جدیدیت پسندی کے ان دو بظاہر مخالفانہ رجحانات کے درمیان مصالحت کرانے کے بارے میں عموماً جمال الدین افغانی اور پھر ان کے بعد علامہ اقبال کا نام لیا جاتا ہے۔ اس طرح جدید دنیائے اسلام کا باقاعدہ آغاز بالخصوص انیسویں صدی میں مغرب سے اس کے اتصال اور آویزش کے سبب ہوا۔ (۲)

علامہ اقبال نے جدید دنیائے اسلام بالخصوص انیسویں صدی کے مسلم ایشیا میں پائے جانے والے فکری رجحانات اجمالی طور پر اپنے مضمون "پنڈت نہرو کے سوالات کا جواب" میں پیش کیے ہیں۔ اس سے نہ صرف جدید دنیائے اسلام کے رجحانات سامنے آتے ہیں بلکہ اقبال کا فکری و تہذیبی تشخص بھی اُجاگر ہوتا ہے کہ جدید اسلام کو اقبال کس طرح دیکھتے تھے۔ ان کے نزدیک وہابی تحریک، جو اگرچہ عقائد میں شدید اور قدامت پرست تھی، (۳) جدید اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ تھی۔ سرسیدؒ (ہندوستان میں)، افغانی (افغانستان اور دیگر اسلامی ممالک میں)، مفتی عالم جان (روس میں) اس تحریک سے متاثر تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا۔ اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ ان جلیل القدر ہستیوں کی غایت یہ تھی کہ انہوں نے دنیائے اسلام میں تین مخصوص قوتوں کو حکمران پایا (i) ملائیت (ii) تصوف (iii) ملوکیت۔ ان قوتوں کے خلاف بغاوت پیدا کرنے کے لیے ان شخصیات نے اپنی پوری طاقتوں کو مرتکز کر دیا۔ یہ لوگ مغرب زدہ مسلمان نہیں تھے انہوں نے تو قدیم مکتب کے مُلّاؤں کے آگے زانوئے ادب تہہ کیا تھا۔ البتہ مغرب کے جدید خیالات سے یہ لوگ متاثر ضرور تھے۔ اقبال کے نزدیک اسلام میں پیدا ہونے والی یہ تڑپ اور یہ انقلاب جلد یا بدیر دوسرے اسلامی ممالک میں بھی ظہور پذیر ہونے والا ہے۔ (۴) اور ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال نے اسی انقلابی فکر کو جدید بنیادوں پر آگے بڑھایا ہے۔

برصغیر کی تہذیبی صورتحال

حکومت میں خرابی، علمائے سوء کی باطل پرستی، نام نہاد صوفیاء کا غلط طرزِ عمل یہ وہ محاذ تھے جن پر مجدد الف ثانی (۱۵۶۴ء۔۱۶۲۴ء) نے جہاد کیا۔ آپ کے وحدت الشہود کے نظریے نے ہند کے مختلف سرچشموں کو ایک واحد چشمے میں بدل دیا۔ طریقت و شریعت، علماء و صوفیاء کے درمیان جو مناقشت تھی اسے ختم کر کے اتحاد و اتفاق کی زنجیر میں جوڑ کر انہیں ایک ٹھوس اکائی بنا دیا۔ اسلام کی حقیقی روح کو اکبر کے دین الٰہی، صوفیاء کے منفی افکار سے پاک کیا۔ اس طرح ان کی تحریکِ احیائے اسلام باعتبار نوعیت سیاسی تھی جس کے اثرات ہندوستان سے باہر بھی اسلام پر مرتب ہوئے۔ خصوصاً وسط ایشیا اور سلطنت عثمانیہ کے مشرقی صوبوں میں اس طرح مجدد الف ثانی برصغیر پاک و ہند کے موجودہ اسلام کے پیشرو اور رہنما تھے۔ عالمگیر، شاہ ولی اللہ، سر سیّد، اقبال، مدرسہ دیو بند، ابوالکلام آزاد وغیرہ ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود شیخ احمد سے متاثر تھے۔ برصغیر میں جن حالات میں شیخ احمد نے تجدید کا کام کیا تقریباً وہی حالات (مغربی تصورات مثلاً علاقائی وطنیت و قومیت، سیکولر یا لادین سیاست و معاشرت وغیرہ کے فروغ کے سبب) عہدِ اقبال میں بھی پیدا ہو گئے تھے اور تجدید کے متقاضی تھے۔ اسی لیے اقبال نے ان کو ہندوستان میں دو قومی نظریے کا بانی اور ملت اسلامیہ کا عظیم مصلح قرار دیا ہے اور ان کے حوالے سے خود کو ''پوستن'' کی بجائے ''گسستن'' اور ''سرالوصال'' کی بجائے ''سرالفراق'' سے وابستہ کیا ہے۔(۵)

''عالمگیر کی وفات (۱۷۰۷ء) کے بعد جب برصغیر میں قومی، تہذیبی، معاشی، معاشرتی زندگی کی بنیادیں اکھڑ رہی تھیں، روایت پرستانہ شدت پسندی اور انجماد کی کیفیت پیدا ہو رہی تھی تو شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء۔۱۷۶۲ء) نے اپنی ''عقلیت پسند جدیدیت''، ''اسلام پسند تجدید'' کے ذریعے ایک معتدل نقطۂ نظر بیان کیا۔ اس اعتبار سے شاہ ولی اللہ ہندوستان میں موجودہ دور کے اسلام اور قرونِ وسطیٰ کے اسلام کے درمیان

ایک پل کی حیثیت رکھتے تھے۔ اپنے دور کے مطابق مذہبی تفکر کی نئی تشکیل، روشن خیالی، لچکدار اور روادار اسلام کا تصور، انسانی معاشرے کی خدمت، تہذیبِ نفس، اجتہاد کا ازسرِ نو مطالبہ، علمائے دین کی تنگ نظری اور مذہب پر اجارہ داری کے خاتمے کی کوشش، مسلم فلاحی ریاست اور معاشرہ کا تصور، فلاحی معاشرے کے لیے سیاسی مملکت کی ضرورت، معاشی عدم توازن کا خاتمہ...... غرض یہ ان کے خیالات تھے۔ ان کی امتیازی خوبی (اور یہ خوبی ان کو اپنے پیشرو یعنی مجدد الف ثانی سے ملی تھی) متخالف اور متبائن رجحانات کو ہم آہنگ کرنا ہے۔ وہ صحیح معنوں میں ''جامع المتفرقین'' تھے۔ ان کے ہاں شریعت اور طریقت، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی تطبیق کی کامیاب کوشش نظر آتی ہے۔ ہندوستان میں جدید علمِ کلام کا آغاز ایک طرح سے انہی سے ہوتا ہے ان کا طریقہ کار اور ان کے خیالات پرانے علماء کی بجائے نئے طبقے کے قریب تر ہیں (۶) اقبال نے اسی لیے ان کو ''ہماری نشاۃ الثانیہ کا نقیب'' (۷) قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک جدید دماغ کے مسلمانوں کو امام ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کا مطالعہ کرنا چاہیے (۸) جدید دنیائے اسلام میں زمانۂ حال کی روشنی میں اسلام کا مطالعہ کرنے والوں میں شاہ ولی اللہ کو اوّلیت حاصل ہے۔ انہوں نے ایک ایسے زمانے میں جبکہ حکومت، عمل داری، قوائے علم و عمل ماؤف ہو رہے تھے، سب سے پہلے ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلامی نظام میں ایک نئی روح کی بیداری کی ضرورت محسوس کی (۹) اقبال کے خیال میں شاہ صاحب ''بالغ نظر اور صاحبِ بصیرت انسان'' تھے (۱۰) ان کی ''نگاہیں بڑی دوررس تھیں'' (۱۱) اور ''ان کی ذات پر الٰہیاتِ اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا۔'' (۱۲)

شاہ ولی اللہ ہماری جدید مذہبی و علمی زندگی کے اصل بانی تھے لیکن ظاہر ہے کہ ان کو اس سیلاب کا مقابلہ نہیں کرنا پڑا جو مغربی نظریات، مغربی تہذیب، مغربی علوم و فنون، مشنریوں کے اعتراضات اور جدید سیاسی حالات کی وجہ سے انیسویں صدی میں مسلمانوں کی زندگی میں آیا۔ اگرچہ شاہ صاحب کی تصانیف آج بھی مشعل راہ ہیں لیکن قدیم اور جدید کی کشمکش اصلی طور پر شاہ صاحب کے بعد پیدا ہوئی۔ بالخصوص ۱۸۵۷ء کے بعد۔ جس کا مقابلہ سرسیّد، مولوی چراغ علی، سیّد امیر علی اور اقبال وغیرہ کو کرنا پڑا۔ یہ اور بات ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد بھی ہر طبقے نے شاہ صاحب کے خیالات سے استفادہ کیا ہے اور جدید علمِ کلام کے نمائندوں یعنی سرسیّد، مولوی چراغ علی، امیر علی، اقبال وغیرہ نے انہیں کے علمِ کلام سے استفادہ کرتے ہوئے اسے جدید انداز میں پیش کیا ہے۔ (۱۳)

۱۴۹۸ء میں واسکوڈے گاما کی ہندوستان میں آمد (۱۴) یورپی اثرات کا پیش خیمہ ضرور تھی لیکن صحیح معنوں میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی کارروائیاں ہی برصغیر میں یورپی اثرات کا اوّلین قدم تصور کی جاسکتی

ہیں۔(۱۵) ہندوستان کو مغرب نے نہ صرف ہتھیاروں بلکہ اپنے قانون کی مدد سے تاراج کیا(۱۶) مغرب کی اس حکمرانی کے نتیجے میں اہلِ ہند اور اہلِ مغرب کے درمیان گہرے اور وسیع ذاتی مراسم قائم ہوئے اور مغربیت مختلف پہلوؤں اور سمتوں سے ہندوستانیوں کی روح میں سرایت کرگئی۔ سرایت کا یہ عمل اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں شروع ہوا۔(۱۷) لیکن درحقیقت ۱۸۵۷ء تک یہ اثرات محدود تھے(۱۸) گویا یہ ایک تمہیدی دور تھا اس کہانی کا ،جس کا باقاعدہ آغاز ۱۸۵۷ء کے بعد ہوا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد یہ تہذیب محض تاجروں کی نہیں بلکہ حکمرانوں کی بن گئی۔ اب اس کا اثر صرف اقتصادیات اور سیاسیات تک نہیں رہا بلکہ یہ تہذیب گھروں اور دلوں میں داخل ہوگئی'' تاجری تاجوری میں بدل گئی''(۱۹) یہ بھی اہم حقیقت ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی جواب سے پہلے تک حکمران تھی اس کا رشتہ برطانوی پارلیمنٹ سے ہوگیا۔ انڈیا تاجِ برطانیہ کے زیر اثر آ گیا اور ہندوستان کی زندگی مغرب سے براہ راست متاثر ہونے لگی۔

ایسٹ انڈیا کمپنی برصغیر میں تجارت کی غرض سے آئی تھی لیکن مغل حکومت کے زوال و انتشار نے انگریزوں کے دلوں میں حکمرانی کا شوق پیدا کر دیا۔ سیاسی اعتبار سے جنگِ پلاسی (۱۷۵۷ء) بہت اہم ہے۔ اسی سے ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا خاتمہ اور عہدِ جدید کا آغاز ہوتا ہے۔(۲۰) دوسرا اہم ترین سیاسی واقعہ ٹیپو سلطان کی شکست ہے بقول اقبال'' ۱۷۹۹ء میں ایشیا میں اسلام کا انحطاط انتہا کو پہنچ گیا ..... اسی طرح ۱۷۹۹ء میں اسلام کی سیاسی شکست کے بعد جدید اسلام اور اس کے مسائل معرضِ وجود میں آئے ......'' مثلاً ہندوستان کو دارالاسلام سمجھا جائے یا دارالحرب؟ اسلامی فقہ میں جہاد اور ہجرت کا کیا مفہوم ہے؟ اور کن صورتوں میں جہاد یا ہجرت واجب ہے؟ کیا اسلام میں خلافت کا تصور ایک مذہبی ادارے کو مستلزم ہے ؟ اور کیا خلافت سے تعلق مسلمانوں پر فرض ہے؟ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو عثمانی سلطنت کا حصہ نہیں وہ عثمانی خلافت سے کیونکر منسلک تصور کیے جاسکتے ہیں؟ قرآن کی آیت'' خدا رسول اور تم میں سے اولی الامر کی اطاعت کرو'' میں'' تم میں سے'' کا کیا مفہوم ہے؟ اس کے علاوہ مغربی شہنشاہیت کو بھی جو اسلامی دنیا میں سرعت کے ساتھ تسلط حاصل کر رہی تھی ان سوالات سے گہری دلچسپی تھی غرض یہ سوال بڑی اہمیت کے حامل تھے۔ جنگِ پلاسی کے بعد ہی کئی فقیہوں نے فتوے دے رکھے تھے کہ ہندوستان دارالاسلام نہیں بلکہ دارالحرب ہے۔(۲۱) آئندہ پچاس سالوں میں برطانوی اقتدار میں مسلسل اضافہ ہوتا رہا۔ کمپنی گورنر جنرل ڈلہوزی (۱۸۴۸ء۔۱۸۵۶ء) کی دست درازیوں کی تائید کرتی رہی، یہاں تک کہ ۱۸۵۷ء میں انڈیا کا زوال مکمل ہوگیا۔(۲۲)

مغربی تہذیب کے ضمن میں مشنریز کا کردار بھی غور طلب ہے۔''اخلاقی ترقی''، 'اصلاح پسندی' اور ''انسان دوستی'' کے لیے سارے ہندوستان کو مسیحی بنانا، حضرت مسیحؑ کا پرچم ایک سرے سے دوسرے سرے تک لہرانا بے حد ضروری تھا۔ ابتدا میں کمپنی نے اپنی سیاسی مصلحتوں کی بنا پر اس پر کوئی توجہ نہ دی۔ لیکن بالخصوص ۱۸۱۳ء کے بعد مسیحی مشنریوں کو پوری سہولت فراہم کی گئی۔ بقول سرسیّد مسیحیت کی تبلیغ سے ہنود کی نسبت مسلمان زیادہ ناراض تھے بسبب اس کے کہ وہ اپنے مذہب میں زیادہ پختہ اور متعصب تھے۔(۲۳)

مغربی تہذیب کے اثرات و نفوذ کی ابتدائی نشانیاں سیاست، تجارت اور مشنریوں کے ذریعے سامنے آئیں لیکن ان سے قطع نظر اہم ترین انقلابی قدم جدید مغربی تعلیم کا نفاذ تھا۔ انیسویں صدی کی چوتھائی دہائی میں برطانوی حکومت نے خوب سوچ سمجھ کر اسلامی اور ہندی تعلیمی نظام کو انگریزی تعلیم سے بدل کر ہندوستانی ذہن کا رُخ مغرب کی طرف موڑ دیا۔ فورٹ ولیم کالج (۱۸۰۰ء)، کلکتہ ہندو کالج (۱۸۱۷ء)، دہلی کالج (۱۸۲۹ء) وغیرہ کے ذریعے مغرب کے خیالات کی ترویج کی گئی۔ بالخصوص دہلی کالج جو مشرق و مغرب کا سنگم تھا انگریزی اثرات کا سب سے بڑا منبع تھا۔(۲۴)

اس سلسلے میں لارڈ میکالے کی مشہور زمانہ یادداشت بھی قابلِ توجہ ہے جو اس نے فروری ۱۸۳۵ء کو پیش کی۔(۲۵) اس میں اس نے انگریزی زبان کے ذریعے مغربی علوم و فنون کی تعلیم کی پرزور حمایت کی اور لکھا کہ صرف چند مغربی کتابیں تمام ہندوستانی اور عرب کے ادب سے کہیں زیادہ گراں قدر ہیں۔(۲۶) جو شخص یہ زبان جانتا ہے اسے دنیا بھر کی عقلمند ترین اقوام کے ذہنی ورثے تک رسائی ہو جاتی ہے(۲۷) اس نے یہ بھی کہا تھا کہ ''ہمیں ایک ایسی جماعت بنانی چاہیے جو خون اور رنگ کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہو مگر مذاق، رائے، فہم اور اظہار کے اعتبار سے انگریز ہو(۲۸) ولیم بینٹنگ (William Banting) نے میکالے کی یادداشت کی روشنی میں مارچ ۱۸۳۵ء کو ایک قرارداد منظور کر لی جس کی رو سے طے کیا کہ حکومتِ برطانیہ کا بڑا مقصد اہلِ ہند میں یورپی لٹریچر اور سائنس کی اشاعت ہونی چاہیے۔ اور تمام امدادی رقوم کا بہترین مصرف یہ ہے کہ ان کو انگریزی تعلیم پر لگایا جائے۔(۲۹) یہاں تک کہ ملازمتوں میں انگریزی تعلیم کو ترجیح دینے کا فیصلہ کیا گیا۔(۳۰)

انگریزی اثرات کے تحت راجہ رام موہن (۱۷۷۲ء۔۱۸۳۳ء) نے ۱۸۲۳ء ہی میں یہ کوشش شروع کر دی تھی کہ ہندوستان والوں کو مشرقی زبانوں کی جگہ انگریزی زبان میں تعلیم دی جائے اور مشرقی علوم والسنہ کی بجائے مغربی علوم پڑھائے جائیں۔ راجہ رام موہن کی زندگی اور اصلاحی تحریک برہمو سماج ہندوستانی معاشرے اور

ثقافت پر مغربی اثرات کا جیتا جاگتا نمونہ تھی۔(۳۱)

تاریخ ہند کے مغربی دور میں ہندو موقع شناسی میں مسلمانوں سے زیادہ تیز نکلے۔ جہاں مسلمان ایک طویل مدت تک انگریزی تعلیم اور برطانوی حکومت کو قبول کرنے سے انکار کرتے رہے وہاں ہندو مغربی تعلیم کی وجہ سے اقتدار میں شامل ہو گئے۔(۳۲)

ہندوستان میں انگریزی تعلیم نافذ کرنے کا مقصد جہاں کالے انگریز پیدا کرنا، حکومت کی مشینری چلانا، مغربی علوم و افکار و اقدار کو عام کرنا تھا وہاں ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اس سے مسیحی مذہب کی اشاعت میں سہولت ہو۔(۳۳)

مغربی نظام تعلیم جس میں مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کی کوئی گنجائش نہ تھی، نئے تعلیمی نظام سے فائدہ نہ اٹھانے کے باعث ملازمتوں میں کم سے کم نمائندگی کا تناسب، مشنریوں کی کارگزاریاں اور حکومت کی طرف سے ان کی سرپرستی، ابتر اقتصادی حالت اور رعایا سے لاپرواہی، اقتصادی امور میں کوتاہی، فلاح و بہبود سے عدم دلچسپی، رعایا سے ذلت آمیز رویہ، اسلامی علم و فضل کی بیخ کنی، اسلام کے خلاف عیسائیت کی روایتی عداوت، قرونِ وسطیٰ کی دشنام طرازی، خاص طور پر پیغمبر اسلامؐ کے خلاف زہر آلودگی، قانون اور اوقاف میں مداخلت ایسے انتظامی و قانونی اقدامات جو اسلامی روایات کے خلاف تھے، اس کے علاوہ ہندوؤں کے برعکس مسلمان جو کئی صدیوں سے ہندوستان میں حکمران طبقے کا درجہ رکھتے تھے نفسیاتی طور پر ان انقلابات کے لیے تیار نہ تھے جو ۱۸۳۵ء میں انگریزی کو اچانک ذریعۂ تعلیم بنانے کی وجہ سے رونما ہوئے۔ اور نہ ہی وہ اپنے مشتعل جذبات کو نرم کر سکے۔(۳۴) اگرچہ اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں پر مغربی اثر اور مغربی تعلیم سیکھنے کے نشانات ملتے ہیں مثلاً شاہ عبدالعزیز کا وہ فتویٰ جس میں انہوں نے انگریزی پڑھنا ازروئے مذہب جائز قرار دیا تھا۔ شاہ عبدالحیٔ کی ایک موقع پر ایسٹ انڈیا کمپنی میں ملازمت، اودھ کے نوابین کی سائنسی معلومات میں دلچسپی اور بالخصوص کرامت علی جون پوری (متوفی ۱۸۷۳ء) کی اسلام اور سائنس میں رابطے کی کوششیں اور دِلّی کالج کی ''نیم مغربی روشن خیالی وغیرہ (۳۵) لیکن بہر حال تہذیبی و سیاسی نقطۂ نظر سے ان کے نزدیک فرنگیوں کے زیر تسلط ہندوستان ''دارالحرب'' ہی تھا۔(۳۶) چنانچہ تحریک مجاہدین اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی درحقیقت مسلمانوں کی طرف سے شدید نفرت کا اظہار تھا۔

مغربی اثرات کو زائل کرنے کے لیے سید احمد شہید بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کی تحریک، تحریکِ اصلاح و جہاد

شاہ ولی اللہ کی فکری تحریک کا نتیجہ اور عملی شکل تھی۔ اس تحریک کا رُخ بظاہر سکھوں کی طرف تھا لیکن دراصل وہ چاہتے تھے کہ سکھوں کو شکست دے کر اپنی آزاد حکومت قائم کریں تا کہ اسے چھاؤنی بنا کر انگریزوں کے خلاف جہاد کریں اور انہیں ہندوستان سے نکال دیں چنانچہ انہوں نے لوگوں پر زور دیا وہ انگریزوں کے خلاف جہاد میں حصہ لیں۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب میں اس جماعت کے بچے کھچے لوگ شامل تھے۔(۳۷) اقبال تحریکِ جہاد کو شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا نتیجہ قرار دیتے تھے۔ اس کی اصلاحی قوت واثر کے قائل تھے اور برطانیہ کے خلاف اس کی طویل ترین جہادی سرگرمیوں کے معترف تھے۔(۳۸)

تحریکِ مجاہدین کے ساتھ ساتھ بنگال میں حاجی شریعت اللہ اور ان کے فرزند دودو میاں کی فرائضی تحریک، تحریکِ مجاہدین کے مماثل تھی لیکن متاثر وہابی تحریک سے تھی۔ بنگال کو حاجی شریعت اللہ نے دار الحرب قرار دے کر اس تحریک کے ذریعے مسلمانوں کی اصلاح، بنگالی مزارعین کی ہندوؤں سے نجات اور برطانوی حکومت کے خلاف مسلمانوں کے جذبات اُجاگر کرنے کی کوشش کی۔(۳۹)

اسی دور میں، اسی قسم کی دوسری مسلم کسان تحریک بنگال میں تیتو میر کی تھی جو براہِ راست تحریکِ مجاہدین سے وابستہ تھی مندرجہ بالا دونوں تحریکوں کی طرح اصلاحی تھی اور بعد میں عوامی سیاسی شکل اختیار کی۔ تیتو میر نے برطانوی حکومت کے خاتمے اور اسلامی سلطنت کے قیام کا نعرہ بلند کیا۔(۴۰)

مجاہدین کی تحریکیں اگر چہ اپنے سیاسی مقاصد حاصل نہ کر سکیں لیکن ان کی بدولت مسلمانوں میں عوامی سطح پر انگریزوں کی عملداری کے خلاف آزادی کا شدید جذبہ پیدا ہو گیا۔ ان تحریکوں سے قطع نظر ۱۸۵۷ء سے قبل عام ہندوستانیوں کی زندگی پر جس پہلو نے گہرا اثر ڈالا وہ اس کے مادی اور صنعتی وسائل تھے۔ جدید اسلحۂ جنگ، دخانی کشتیاں، ریل، تار برقی، گیس، پریس، ڈاک کا انتظام وغیرہ...... نے ہندوستان میں بے پناہ مقبولیت حاصل کر لی تھی۔ غرض ان مادی وسائل، مشنریز، سیاسی اثرات، مغربی افکار کی بدولت ہندوستان کا تعلق مغرب سے قریبی ہو گیا۔

مختصر یہ کہ ہندوستان کی تہذیب و معاشرت کے ہر شعبے پر اگر چہ ابھی قدامت کا رنگ گہرا تھا لیکن تقلید سے نجات دلانے کی کوششیں بھی برابر ہو رہی تھیں اور مغربی اثرات آہستہ آہستہ نفوذ کرنے لگے تھے۔ پرانا سماج بتدریج بدل رہا تھا، قدیم و جدید کی کشمکش شروع ہو چکی تھی لیکن ابھی اس کا آغاز تھا۔ ہندوستان دورِ وسطی سے نکل کر دورِ جدید میں پورے طور پر ابھی آیا نہیں تھا اگر چہ اس طرف گامزن ہو چکا تھا۔ مجاہدین کی تحریکوں اور جنگوں کے

باوجود مغرب کا استیلا اور تہذیبی غلبہ بڑھتا جا رہا تھا۔ یہاں تک کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ بھی جدید نظامِ زندگی، نظامِ فکر اور قدیم وجدید کی کشمکش کو نہ روک سکی۔

> "۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی ایک تعبیر یہ بھی تھی کہ یہ قدیم نظامِ زندگی ونظامِ فکر کی ایک آخری کوشش تھی۔ تاکہ جدید نظامِ زندگی ونظامِ فکر کے بڑھتے ہوئے بوجھ کو اپنے سر سے اتار پھینکے۔ مگر جس طرح قدیم کو جدید کے مقابلے میں ہمیشہ شکست ہوتی رہی ہے اسی طرح اس سلسلے میں بھی ہوئی۔" (۴۱)

۱۸۵۷ء نہ صرف سیاسی اعتبار سے بلکہ ہندوستان میں تہذیبی وتمدنی اعتبار سے بھی ایک یادگار موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ صرف مسلمانوں کا انحطاط اس دور میں انتہا تک پہنچتا ہے بلکہ متعدد تحریکوں اور شخصیات (مثلاً علی گڑھ تحریک، دیوبند، ندوہ، اور اقبال وغیرہ) کی بنا پر مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا دور بھی یہی ہے۔ (۴۲) اس انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ صدیوں کے صلیبی تعصب، اسلامی تعلیمات کی مسخ کی گئی شکل کی بنا پر انگریزوں کی اسلام اور مسلمانوں سے قدرتی نفرت...... صدیوں کی حکمرانی کی وجہ سے مسلم احساسِ برتری، علماء ومجاہدین کی جہادی تحریکیں اور کارروائیاں اور انگریزی تعلیم سے دوری کے نتیجے میں "بغاوت" کا ذمہ دار مسلمانوں کو قرار دیا گیا۔ مسلمان نئے حکمرانوں کی نظر میں مردہ ومقہور ٹھہرے اور جذبۂ انتقام کا نشانہ بنے۔ سیاسی، تعلیمی، ذہنی، نفسیاتی، اقتصادی استحصال، قتل وغارت، جلاوطنی، خانہ بربادی ہر لحاظ سے مسلمانوں کو ظلم وستم کا نشانہ بنایا گیا۔ (۴۳) ملازمتوں کے دروازے بند کر دیے گئے، ان کی ہستی کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا۔ (۴۴) حالی نے سرسیّد کے حوالے سے لکھا ہے کہ (بقول سرسیّد):

> "یہ بدبختی کا وہ زمانہ ہے جو ہندوستان کے مسلمانوں پر گزرا۔ کوئی آفت ایسی نہیں ہے جو اس زمانے میں نہ ہوئی ہو اور یہ نہ کہا گیا ہو کہ یہ مسلمانوں نے کی ہے گو وہ رام دین اور ماتا دین ہی نے کی ہو۔ اخبارات.. کتابیں...... تصانیف...... ہر ایک میں یہی دیکھا کہ ہندوستان میں مفسد اور بدذات کوئی نہیں مگر مسلمان...... مگر میں اس کے برخلاف سمجھتا ہوں۔" (۴۵)

ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان اس زمانے میں کیسی دردانگیز بدحالی کا شکار تھے۔ جدید تعلیم کا حصول، اقتصادی امور، سیاسی امور، انتظامی امور، تجارت، صنعت ہر میدان کے لیے انگریزی تعلیم ضروری تھی۔

بقول شیخ اکرام:

> ''مسلمانوں کے مصائب اگر تمام تر اقتصادی ہوتے تب بھی ان کا حل آسان نہ تھا۔ لیکن اس زمانے میں انہیں جو نئے مسائل پیش آ رہے تھے۔ اقتصادی اور ذہنی پستی کی اصلاح کے لیے ضروری تھا کہ مسلمان انگریزی تعلیم حاصل کریں۔ اور وہ اس سے بدکتے تھے۔'' (۴۶)

صورتحال یہ تھی کہ انگریز تو مسلمانوں سے بدگمان تھے ہی، مسلمان بھی انگریزوں سے بدگمان تھے۔ ہمسایہ قومیں انگریزی تعلیم اور تہذیب سے فائدہ اٹھانے لگی تھیں۔ لیکن مسلمان بسم اللہ کے گنبد میں بیٹھے ہوئے تھے۔ نتیجتاً سیاسی، معاشرتی، اقتصادی، تعلیمی انحطاط کے آخری درجے تک پہنچ چکے تھے۔ (۴۷)

الغرض ۱۸۵۷ء کے بعد کا دور نہ صرف نئی نئی معاشرتی و تہذیبی تبدیلیاں اپنے ساتھ لایا بلکہ اِس نے اسلامی قدروں کو بھی چیلنج کیا۔ جس کے نتیجے میں نئی اور پرانی قدروں میں ایک کشمکش سی شروع ہوگئی۔ ایک طرف ہندوستانی مسلمان تھے جو شکستہ و زخم خوردہ تھے۔ ہندوستان میں ان کی خودداری پر کاری ضرب لگی تھی۔ دوسری طرف ان کو جدید علوم، جدید تنظیمات اور اس سے متعلقہ آلات و مصنوعات اور افکار و خیالات کا سامنا تھا۔ اس پیچیدہ نفسیاتی کیفیت اور نازک حالات میں دو قسم کی قیادتیں اُبھر کر سامنے آئیں۔

دینی قیادت...... جس کے علمبردار علمائے دین تھے۔

جدید یت پسند قیادت...... جس کے علمبردار سرسیّد ان کے حلقہ بگوش جدید مکتبِ خیال کے افراد تھے۔ (۴۸)

جدید مکتبِ خیال اور جدید تعلیم کے دلدادہ افراد کے برعکس دینی قیادت ماضی اور روایات کی پرستار تھی۔ اس قیادت نے کوششیں کی کہ دینی جذبہ، اسلامی روح، اسلامی زندگی کے مظاہر اور اسلامی تہذیب کے جتنے بچے کھچے آثار باقی رہ گئے ہیں ان کا تحفظ کیا جائے اور ایسی نسل تیار کی جائے جو اسلامی روایات اور تہذیب کی مبلغ اور داعی بن سکے۔ دیوبند اور ندوۃ العلماء کی تحریکوں نے اس سلسلے میں پرخلوص کوششیں کیں۔ بقول عزیز احمد:

> ''علی گڑھ کالج (۱۸۷۷ء) اور دیوبند (۱۸۶۷ء) یہ دونوں ادارے ولی اللّٰہی دینی ورثے کے دو رُخ تھے۔ دیوبند کے مدرسے کے بانیوں نے ولی اللہ کے راسخ الاعتقادی عناصر پر زور دیا اور علی گڑھ کے قیموں نے دینی تفکر پر توجہ''

"روایت پرستی کو سب سے پرزور چیلنج کا سامنا ۵۸-۱۸۵۷ء کے تباہ کن نتائج کے دور مابعد میں کرنا پڑا...... جدیدیت پسندوں کے اعتراض کے جواب میں روایت پرستوں نے راسخ الاعتقادی، عظیم دینی مکاتب...... کی پناہ گاہوں میں اپنے آپ کو محصور کر لیا۔" (۴۹)

بقول ڈاکٹر جمیل جالبی:

"دارالعلوم دیوبند اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تاریخ دراصل برصغیر کے مسلمانوں کی جدید تاریخ کا نچوڑ ہے۔ اس برصغیر کے مسلمانوں نے مذہبی، معاشرتی، تعلیمی، تہذیبی اور سیاسی حیثیت سے جو کچھ حاصل کیا یا گنوایا وہ سب کچھ ان دو اداروں کا فیضان ہے۔ یہ دونوں ادارے درخت کی دو جڑوں کی حیثیت رکھتے ہیں باقی ان کی شاخیں ہیں۔" (۵۰)

مدرسہ دیوبند (۱۸۶۷ء) کے بانی مولانا قاسم نانوتوی (وفات ۱۸۷۹ء) تھے۔ رشید احمد گنگوہی، مولانا محمد یعقوب نانوتوی، مولانا فیض الحسن سہارن پوری، مولانا محمود الحسن، مولانا حسین احمد مدنی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا انور شاہ کشمیری وغیرہ اس کے مشہور فارغ التحصیل علماء تھے۔ (۵۱)

اس کے نصاب میں پرانی معقولات یعنی فلسفہ و منطق اور فقہ و اصولِ فقہ سے زیادہ منقولات یعنی قرآن وحدیث پر زور دیا جاتا تھا۔ دارالعلوم دیوبند کو موجودہ دنیائے اسلام میں وسیع "روایتی دینی درسگاہ" بننے میں بے مثال کامیابی ہوئی۔ اس کی مقبولیت و شہرت علمی فتوحات سے زیادہ اس کے علماء کی روحانی پاکیزگی کی مرہونِ منت ہے۔ قدیم طرز کی عظیم اسلامی درسگاہوں میں اسے عظیم الشان حیثیت حاصل تھی اور اب بھی ہے۔ جدید علوم سے اسے کوئی سروکار نہ تھا۔ ان معنوں میں یہ مدرسہ علی گڑھ سے بالکل مختلف تھا۔ "تحریکِ اتحادِ اسلامی" کا قائل اور برطانوی حکومت کا سخت مخالف تھا۔ اس مدرسے کے ذریعے انگریزی چیزوں اور انگریزی خیالات و افکار کو مشتبہ نظروں سے دیکھا گیا۔ درسِ نظامیہ نظامِ تعلیم بنایا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان جدید تعلیم سے، جدید زمانے کی ضروریات سے بے خبر ہو کر رہ گئے۔ جہاد کا شدت سے قائل تھا۔ اس کی تعلیم میں سب سے بنیادی خرابی یہ تھی کہ وہ مذہب کے عقائد کو ایک سکوتی اور جامد شے سمجھتا تھا۔ مدرسہ دیوبند کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے اسلام کی اہمیت کا صور پھونکا۔ غیر اسلامی رسومات وعقائد کو خارج کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ لیکن اس کا رُخ زیادہ تر "دنیا" کی بجائے

''خانقاہ'' کی طرف تھا۔ علی گڑھ اور دیوبند کا آخری سرچشمۂ فیض ایک ہی تھا۔ یعنی شاہ ولی اللہ کے خاندان کی تعلیمات، لیکن دونوں کے مقاصد اور طریق کار میں بُعدِ عظیم تھا۔ اس تحریک نے جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کو اتنا بھی متاثر نہ کیا جتنا کہ ندوۃ کے طریق تعلیم نے کیا تھا۔ (۵۲)

''ندوۃ العلماء لکھنؤ'' ۱۸۹۴ء میں شبلی نعمانی اور ان علماء کے ایک دوسرے گروہ نے قائم کیا تھا جو مغربی علوم و سائنس کی دعوت و مبارزت سے مثبت انداز میں متاثر ہوئے۔ (۵۳)

ندوۃ العلماء کے بانی ایک ایسا ادارہ قائم کرنا چاہتے تھے جو اسلامی اور مغربی تہذیب و ثقافت، علماءِ دین اور طبقۂ جدید کے درمیان پُل کا کام کر سکے۔ ایک متوازن فکر تیار کر سکے، جو قدیم و جدید دونوں کے محاسن کا جامع ہو، جو اصولوں میں سخت وسائل میں لچکدار ہو، جو قدیم اور جدید کے امتزاج سے ایسے افراد تیار کر سکے جو جدید دور کی مقتضیات سے بھی آشنا ہوں اور دین اسلام کو جدید دنیا کے سامنے مؤثر اور نئے اسلوب میں پیش کر سکیں۔ چنانچہ اس کے نصاب میں قدیم و جدید دونوں عناصر شامل تھے۔ اس کے نزدیک دین اور اس کے عقائد جامد نہیں بلکہ ارتقا پذیر تھے۔ نتیجتاً قدیم علماء نے اس کی مخالفت کی اور علی گڑھ نے حوصلہ افزائی۔ ندوہ کے علماء و فضلاء نے اسلامی ادب، سیرت، تاریخ اور علم الکلام پر جو کام کیا اس کی عظمت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ (مثلاً شبلی اور سلمان ندوی کی تصنیفات)۔ لیکن ندوہ اپنی اس حیثیت کو برقرار نہ رکھ سکا۔ قدیم اور جدید یعنی دیوبند اور علی گڑھ کا مرکب نہ بن سکا۔ بلکہ اس کا رجحان قدامت کی طرف مڑتا چلا گیا۔ قدیم راسخ العقیدگی میں علمائے ندوہ اور علمائے دیوبند میں کوئی امتیاز نہ رہا۔ دیوبند نے کھل کر علی گڑھ کی مخالفت نہیں کی تھی لیکن اس کے کام اور حکمتِ عملی کی حیثیت علی گڑھ کے خلاف ایک خاموش ردِعمل کی تھی جبکہ ندوہ نے براہِ راست علی گڑھ کے جدیدیت پسندوں کے خلاف تردیدی انداز اختیار کیا۔ یہ رجحان رسالہ ''معارف'' میں صاف جھلکتا ہے۔ (۵۴)

الغرض ہندوستان میں علماء کا نقطۂ نظر سرسیّد کے متوازی اور برعکس تھا۔ علماء کی شاندار دینی خدمات، اسلام سے وفاداری، روحانی پاکیزگی اور خلوص و دردمندی اپنی جگہ مسلّم ہے۔ تاہم بحیثیت مجموعی علم اور تہذیب کے باب میں انگریزوں اور مغربیت کی مخالفت کا انداز متشددانہ رہا ہے۔ قدامت پرستی، بنیاد پرستی، ازمنہ وسطیٰ کی منطق و فلسفہ اور عقلیت پسندی، جدید تعلیم اور سائنس سے گریز، مادی ترقی سے دوری، اندازِ خانقاہی، نظریات میں شدت ، اسلامی تحریک اور تجدید اسلام کے انتہا پسندانہ طریقہ کی جانب ان کا جھکاؤ رہا ہے۔ انہوں نے شاہ ولی اللہ کے خیالات کی نئے حالات کے مطابق نئی تشکیل نہیں کی۔ بقول ''شیخ اکرام'' انہوں نے شاہ ولی اللہ کے طریق کار کی

بجائے خیالات کی پیروی کی ہے نتیجتاً ان کے ہاں روایت پسندی کا عنصر پیدا ہو گیا ہے (۵۵) جبکہ بقول اقبال ''ضرورت اس امر کی ہے کہ شاہ صاحب نے سیاست اور معاش کے باب میں جن خیالات کا اظہار کیا، ان کی ترجمانی دور حاضر کی رعایت سے کی جائے'' (۵۶) علامہ اقبال علماء وفقہا کی قدامت پرستی، تنگ نظری، شدت پسندی اور جمود کے سخت مخالف تھے۔ علماء وفقاء کی اس روش پر انہوں نے ہمیشہ تنقید کی کہ:

''زمانہ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانہ کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں.......... اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔ (۵۷)

اقبال نے صاحب زادہ آفتاب احمد کے نام ۴، جون ۱۹۲۵ء کو لکھے جانے والے خط میں علی گڑھ یونیورسٹی میں علومِ اسلامیہ کے مطالعہ کے لیے کچھ تجاویز دیں تھی جن میں دیوبند اور ندوہ کے حوالے سے بھی بات چیت کی تھی۔ اس گفتگو سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال ندوہ اور دیوبند کے متعلق کیا خیالات رکھتے تھے اور مسلم دینیات کو کن اصولوں پر ڈھالنا چاہتے تھے اور کس طرح مسلم علماء کو جدید علوم وفنون سے ہم آہنگ کرنا چاہتے تھے ..... دیوبند اور ندوہ کے طلبہ کی عربی علمیت وقابلیت کو تسلیم کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ دیوبند اور ندوہ کے بہترین مواد کو برسر کار لانے کے لیے کوئی سبیل نکالی جائے۔ ان کو علومِ اسلامیہ کے نئے شعبے میں داخلہ لینے کی اجازت دی جائے۔ انگریزی میں انٹرمیڈیٹ پاس کرنے پر مجبور کیا جائے۔ علومِ طبعی، ریاضیات، فلسفہ واقتصادیات کے مضامین انتخاب کرنے کو کہا جائے تاکہ وہ افکارِ جدیدہ اور سائنس سے مستفید ہو جائیں۔ اس کے بعد دوسری منزل میں اسلامی فقہ واخلاق، اسلامی فلسفہ ومابعدالطبیعات، دینیات، کلام اور تفسیر پر خطبہ دینے کے لیے یونیورسٹی فیلو بنایا جائے۔ ان میں جو خالص سائنٹفک تحقیقات کا ذوق رکھتے ہوں ان کو ان کے میلاناتِ طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور فلسفے کی تعلیم دی جائے۔ جو مسلم تمدن کی عام تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہوں ان کو مسلم آرٹ، فن تعمیر، اسلامی حکمت وادبیات، تاریخ ودینیات کا نصاب اختیار کرنے کو کہا جائے۔ ان کے لیے جرمن، فرانسیسی زبانوں کا حسبِ ضرورت جاننا ازبس ضروری قرار دیا جائے۔ چونکہ قانونِ محمدی سرتاسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے اس لیے جو قانون کا ذوق رکھتے ہوں ان کو اصولِ فقہ، قانون سازی اور اجتماعیات واقتصادیات کی تعلیم دی جائے۔ (۵۸)

دوسری قیادت جدیدیت پسندوں کی تھی۔ جس کے علمبردار سرسید (۱۸۱۷ء۔۱۸۹۸ء) تھے۔ ان کی

ساری حکمت عملی اس غالب خیال کے ماتحت رہی کہ انگریزوں کی حکومت مسلمانوں سے بہت زیادہ طاقتور ہے اور اسے طاقت کے بل پر ہٹایا نہیں جاسکتا۔ انگریزوں کے خلاف طویل عسکری جدوجہد میں ناکامی کے بعد مسلمان اب تھک چکے ہیں اور احساسِ کمتری اور مایوسی ومحرومی کا شکار ہو چکے ہیں۔ جدید مغربی علوم اور حاکم قوم کی تہذیب و تمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ بے تکلف رہنے سے ان کی احساسِ کمتری، مرعوبیت اور احساسِ غلامی دور ہوسکے گا۔ اور اسی صورت میں ان کی حیثیت بڑھے گی (۵۹) چنانچہ ان کی تمام تر حکمتِ عملی دو بنیادی نکات کے گرد گھومتی ہے:

''سیاست میں اطاعت شعاری اور اداروں میں جدیدیت۔'' (۶۰)

انہی مقاصد کے لیے انہوں نے مختلف تصانیف لکھیں، رسائل کا اجراء کیا، ادارے قائم کیے اور سفر لندن (۱۸۷۹ء) کیا۔ (مثلاً اسبابِ بغاوتِ ہند (۱۸۵۹ء)، تبیین الکلام (جلد اوّل/ دوم۔۱۸۶۲ء/ ۱۸۶۵ء)، رسالہ احکامِ طعامِ اہل کتاب (۱۸۶۸ء)، خطباتِ احمدیہ (۱۸۷۰ء)، تفسیر القرآن (جلد اوّل تا ہفتم۔۱۸۸۰ء تا وفات)، علی گڑھ سائنٹفک انسٹی ٹیوٹ گزٹ (۱۸۶۷ء)، رسالہ ''تہذیب الاخلاق'' (۱۸۷۰ء)، سائنٹفک سوسائٹی (۱۸۶۴ء)، علی گڑھ کالج (۱۸۷۵ء)، محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس (۱۸۸۶ء) وغیرہ) سفر لندن نے سرسید کے خیالات کو مزید راسخ بنادیا اور انہوں نے اپنی ذہنی وفکری صلاحیتیں اس تہذیب کی حمایت میں صرف کردیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سویلزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے۔ تاکہ جس حقارت سے سویلزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز اور مہذب کہلاویں۔'' (۶۱)

سرسید کا منشاء یہ تھا کہ مسلمان مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں سے استفادہ کریں جو مفید ہیں اور ان پہلوؤں سے بحث کریں جو مضر ہیں لیکن بہر حال تعلیم کی تحصیل شرطِ اوّل ہے۔ (۶۲)

سرسیّد کے نزدیک انگریزی تعلیم ہی معاشی، انتظامی، سیاسی غرض زندگی کے ہر امور میں ترقی کے لیے ضروری تھی۔ انہوں نے ایجوکیشنل کانفرنس کا سنگ بنیاد رکھتے ہوئے فرمایا تھا:

''جن لوگوں کا خیال ہے کہ پولیٹیکل امور پر بحث کرنے سے ہماری قومی ترقی ہوگی اس سے میں اتفاق نہیں کرتا، بلکہ میں تعلیم کی ترقی اور صرف تعلیم کو ذریعہ

قومی ترقی کا سمجھتا ہوں۔"(۶۳)

سرسیّد کا نقطۂ نظر ہرگز یہ نہیں تھا کہ مسلمان محض انگریزی تعلیم کے ہو کر رہ جائیں بلکہ ان کا تو نقطۂ نظر ہی اسلام اور مسلمانوں کا تحفظ تھا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا عروج اسلام کا نتیجہ تھا۔ اور مسلمانوں کا زوال اسلام سے دوری ہے۔ انگریزوں کی ترقی بھی انہی اصولوں اور علوم وفنون پر چلنے سے ہوئی ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی کی صرف یہی صورت تھی کہ مسلمان انگریزوں سے دوبارہ وہ علم وحکمت حاصل کریں جو کسی زمانے میں مغربی اقوام نے مسلمانوں سے حاصل کیے تھے، چنانچہ:

"اسلام ہی ان کے نزدیک مسلمانوں کے دُکھ کا مداوا ہے لیکن روایتی اسلام نہیں بلکہ وہ اسلام جو مغرب نے عربوں سے حاصل کیا اور اسے اتنے عروج پر پہنچادیا کہ خود مسلمان پہچاننے سے قاصر ہوگئے۔"(۶۴)

چنانچہ سرسیّد کا اوّلین مقصد مسلمانوں میں نیشنلٹی یعنی قومیت اور قومی ہمدردی، اسلام اور اسلام کی حقیقت کو اجاگر کرنا تھا۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ مسلمان عقایدِ مذہبی، تاریخ اسلام اور اسلام کے شیوع سے بھی آگاہ ہوں اور مغربی علوم سے بھی۔ دوسرے الفاظ میں سرسیّد اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ اور ترقی کے لیے مذہب اور سائنس کا ملاپ کرا کے ایک نئے علم کلام کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے اس لیے انہوں نے کہا تھا:

"اس زمانے میں ایک جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے یا تو ہم علومِ جدیدہ کے مسائل کو باطل کردیں یا مشتبہ ٹھہرادیں یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دکھائیں کہ اس زمانے میں صرف یہی صورت حمایت اور حفاظتِ اسلام کی ہے۔"(۶۵)

اس کے تحت "سرسیّد نے اسلام کی ایسی ترجمانی کی جس پر عمل، سمجھ اور جدید فلسفے کی رُو سے کوئی اعتراض نہ ہوسکے۔"(۶۶) اس سلسلے میں سرسیّد کے یہ اقوال بنیادی حیثیت رکھتے ہیں:

"فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا تاج سر پر۔"(۶۷)

"نیچر خدا کا فعل ہے اور مذہب اِس کا قول۔ اور سچے خدا کا قول اور فعل کبھی مخالف نہیں ہوسکتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ مذہب اور نیچر متحد ہو۔"(۶۸)

''اسلام بالکل فطرت کے مطابق ہے۔''(۶۹)

غرض سر سیّد نے جدید علوم وفنون، اسلام کی نئی تعبیر وتشریح، محنت وعمل، عقلیت وفطرت، اجتہاد، روشن خیالی اور علیحدہ قومیت پر مبنی خیالات پیش کیے اور ان کو عملی جامہ پہنایا۔ ان کی اصلاحی کوششیں تعلیمی، سیاسی، مذہبی امور تک ہی محدود نہ تھیں بلکہ اردو ادب کو بھی اجتماعی مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہوئے علمی افکار کی اشاعت کا ذریعہ بنایا۔ اور اسے بھی عقل وافادیت اور فطرت کی بنیادوں پر استوار کیا۔ ظاہر ہے سر سیّد کا مغرب کی طرف جھکاؤ اور مغربی تہذیب وتمدن اور علم کے متعلق جو روّیہ تھا وہ سراسر علماء کے برعکس تھا۔ چنانچہ راسخ العقیدہ علماء نے سر سید کی مخالفت کی۔ لیکن اقبال سر سیّد کے بارے میں بہت معتدل رائے رکھتے تھے بقول اقبال:

> ''(سر سیّد) عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنہوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی اور یہ محسوس کیا تھا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا۔ مگر سر سیّد احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ ہم ان کے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی حساس روح نے سب سے پہلے عصر جدید کے خلاف ردعمل کیا۔''(۷۰)

اسی طرح ایک دفعہ سر سیّد کے بارے میں فرمایا:

> ''یہاں بحث سر سیّد کے معتقدات سے نہیں...... قرآن مجید کی تفسیر...... تہذیب الاخلاق...... علی گڑھ کالج یا مسائلِ الٰہیات...... سے ان کا مدعا کیا تھا...... یہی کہ مسلمانوں کو اپنی وحدت کا شعور ہو۔ وہ ایک قوم ہیں، لہٰذا بحیثیت قوم انہیں سمجھ لینا چاہیے کہ مغرب کے سیاسی، معاشی استیلا یا علوم وفنون میں ان کے اجتہادات یا اختراعات نے ہمارے لیے کیا مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ وہ اعتماد رکھیں کہ مغربی تہذیب وتمدن اور علم وحکمت کی جو رَو انگریزی تسلط کے ساتھ آگئی ہے، ڈرنے کی چیز نہیں ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں۔''(۷۱)

سرسیّد نے حالی (۱۸۳۷ء-۱۹۱۴ء) کو مسدس حالی (۱۸۷۹ء) لکھنے کی ترغیب دی ۔ جس میں مسلمانوں کے شاندار ماضی کا ذکر ہو۔ نیز انہیں اپنی موجودہ پستی، نکبت اور ادبار کا احساس دلایا جائے جس میں مسلمانوں کو مغرب کے جدید علوم وفنون کی طرف راغب کیا جائے۔ اسلام نے یورپ کو جس طرح متاثر کیا اس کو واضح کیا جائے۔ ان کو سخت محنت وجدوجہد پر راغب کیا جائے۔ (۷۲) مسدسِ حالی کو اقبال کی ملی شاعری کا رہنما قرار دیا جاسکتا ہے، بقول عابد علی عابد "اقبال نے بھی دراصل حالی کی پیروی کی اور شعر کو ان افکار وتصورات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنایا جن سے قومی عظمت کا شعور اجاگر ہوتا تھا۔" (۷۳) تمام تر شاعری سے قطع نظر شکوہ و جواب شکوہ ہی اس کی واضح دلیلیں ہیں۔

شبلی (۱۸۵۷ء-۱۹۱۴ء) ہی سے نظم میں غم وغصہ اور احتجاج کے اظہار کی روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ شبلی نے مغربی سلطنتوں کی چیرہ دستیوں اور ظلم واستبداد کے خلاف نظمیں لکھیں۔ ان کی نظمیں احیائے مذہب کی منہ بولتی تصویریں ہیں (۷۴) دوسری طرف انہوں نے نامورانِ اسلام کی سوانح عمریوں کے ذریعے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔ شبلی مغربی تعلیم وتہذیب کے خلاف نہ تھے البتہ جو مغرب کی ذہنی غلامی اور مذہب سے بیگانگی فروغ پارہی تھی اس کو دور کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ایسا علمی لائحہ عمل پیش کیا جس میں قدیم وجدید کی خوشگوار آمیزش تھی۔ سرسیّد کی انتہا پسندی کے برعکس شبلی پرانی روشنی کو نئی روشنی میں جلوہ افگن دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ نئی زندگی کے داعی تھے مگر ایسی زندگی کے جس کی بنیادیں اپنی روایات پر قائم ہوں۔ شبلی مغرب اور مشرق کی اندھی تقلید کے برعکس، دونوں سے مرعوب ہوئے بغیر، دونوں کے صحت مندانہ اجزاء کے ملاپ کے قائل تھے۔ اسی لیے انہوں نے جدید علمِ کلام کو جدید انداز میں پیش کیا۔ مہدی افادی نے لکھا ہے کہ انہوں نے مذہب اور سائنس دونوں میں مصافحہ کرادیا۔ انہوں نے مذہب کی حق تلفی نہیں ہونے دی، سائنس وفلسفہ کی مغائرت بھی دور کرادی اور ان کو مذہب کا دست وبازو بھی بنادیا۔ (۷۵) اس اعتبار سے شبلی اقبال کے پیش رو ہیں۔ اقبال نے دورِ سوم کی نظم "شبلی وحالی" میں ان دونوں کی ملی خدمات کو اشاراتی اسلوب میں خراج تحسین پیش کیا ہے اور ان کی وفات کو قوم کا عظیم ملی نقصان قرار دیا ہے۔ (۷۶)

رفقائے سرسیّد میں نذیر احمد (۱۸۳۶ء-۱۹۱۲ء) کی امتیازی شان یہ ہے ایک طرف تو وہ علی گڑھ کے بنیادی اجتہادی مقاصد کے پُر جوش مبلغ تھے تو دوسری طرف ان کے انتہا پسندانہ مسلک کے بے لاگ نقاد بھی تھے۔ سرسیّد کی عقلیت ومغربیت کے خلاف جو تحریک ان کی زندگی میں رونما ہوئی اور جو بعد میں اقبال کے ہاتھوں

تکمیل تک پہنچی اس کے اوّلین رہنماؤں میں مولوی نذیر احمد بھی شامل تھے (۷۷) مولوی نذیر احمد نے اپنے متعدد خطبات میں اس نکتے کی وضاحت کی ہے کہ دین و دنیا کی دوئی کا تصور اسلام میں متوازن نظام کے منافی ہے اور علماء کی تنگ نظری اور صوفیاء کے رہبانی خیالات کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ انجمن حمایت اسلام کے سولھویں سالانہ اجلاس (منعقدہ فروری ۱۹۰۱ء) میں نذیر احمد کے لیکچر کا موضوع یہی دین و دنیا تھا (۷۸)۔ پس مولوی نذیر احمد دین اور دنیا، اسلام اور مغرب کے دلکش امتزاج کے قائل ہیں اور اقبال کے خیالات کی مماثلت نذیر احمد سے بآسانی محسوس کی جاسکتی ہے۔

جدید علمِ کلام کو فروغ دینے میں جن لوگوں نے سرسیّد کا ساتھ دیا ان میں مولوی چراغ علی اور سیّد امیر علی پیش پیش تھے۔ مولوی چراغ علی (وفات۔۱۸۹۵ء) نے ''رسائل''، ''تحقیق جہاد''، ''اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام'' کے ذریعے سرسیّد کے خیالات کو پھیلایا۔ مثلاً اسلام بزورِ شمشیر نہیں پھیلا۔ اسلام دنیاوی ترقی کا مانع نہیں ہے بلکہ اس میں ترقی اور بہتری کے مدارج طے کرنے، عقلیت پسندی اور نئے حالات سے ہم آہنگ ہونے کا اصول ودیعت ہے۔ اسلام کی لڑائیاں مدافعانہ تھیں، اعظم الکلام میں ریونڈ مائیکل کے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اسلام ترقی میں رکاوٹ ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک سیاسی عدم مساوات، نسلی امتیازات اور سماجی ذلت و حقارت جو انگریز اپنی محکوم دیسی رعایا کے ساتھ برتتے ہیں بے حد حوصلہ شکن اور توہین آمیز ہے۔ (۷۹)

سیّد امیر علی (۱۸۴۹ء۔۱۹۲۸ء) کو اسلام اور بانیٔ اسلام سے جو عقیدت تھی اس کا ثبوت یہ ہے کہ زمانۂ طالب علمی ہی میں انہوں نے ۱۸۷۲ء میں انگریزی کتاب ''حیات محمد اور تعلیمات کا تنقیدی جائزہ'' تحریر کی جو ۱۸۷۳ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب نظر ثانی کے بعد Sprit of Islam کے نام سے ۱۸۹۱ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۲۲ء سے قیامِ پاکستان کے بعد تک اس کے بے شمار ایڈیشن شائع ہوئے۔ سیّد امیر علی لندن میں ۱۹۰۸ء میں مسلم لیگ کی ایک شاخ قائم کی (۸۰) اور اقبال اس کی مجلسِ عاملہ کے رکن منتخب ہوئے۔

سیّد امیر علی نے عقلیت پسندی، خرد افروزی اور رواداری کی تائید کی۔ سیّد امیر علی نے یورپ کی تاریخ، دنیا کے مذاہب اور علم الکلام کے تمام پہلوؤں سے آگاہ ہوکر، اسلام اور مسیحیت کا تقابل کرکے اسلام کی صحیح تصویر دنیا کے سامنے پیش کی۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام ایک فرسودہ رجعت پسندانہ تحریک نہیں تھی، جیسا کہ بعض مستشرقین کا خیال ہے بلکہ ایک فکری اور معاشرتی انقلاب تھا۔ سیّد امیر علی نے مسلمانوں میں عقلیت پسندی کے رجحانات کے عروج و زوال کا بھی جائزہ لیا۔ اور افسوس ظاہر کیا کہ مسلمانوں نے عقلیت پسندی کی تحریک

کو زیادہ عرصے تک جاری نہ رکھا اور علم و حکمت کا خزانہ یورپ کو دے کر خود فکری طور پر تہی ذہنی کا شکار ہو گئے۔ کتاب کے صرف دو ابواب دیکھئے "اسلام کی سائنسی روح"، "اسلام کی عقلی اور فلسفیانہ روح" (۸۱)

مستشرقین نے بھی اس کی اہمیت و صحت کا اعتراف کیا ہے۔ ایک انگریز مستشرق نے لکھا ہے کہ اسلام کی اس سے بہتر تصویر کھینچنا ناممکن ہے (۸۲) اور جو کچھ اسلام کے حق میں کہا جا سکتا تھا امیر علی نے کہہ دیا ہے (۸۳) اس کے دیباچے میں سید امیر علی نے لکھا ہے کہ "میں مسٹر محمد اقبال کا بھی جو کیمبرج میں گورنمنٹ آف انڈیا کے ریسرچ سکالر ہیں، ممنون ہوں کہ انہوں نے نہایت تن دہی سے کتاب کے پروف پڑھے اور اس کا اشاریہ بھی تیار کیا۔ (۸۴) اور اس میں کس کو کلام ہو سکتا ہے کہ سید امیر علی کا موضوع اسلام اور مغرب کے تقابلی مطالعہ کے ذریعے روح اسلام کو آشکار کرنا ہے جس کو اقبال آخری سانس تک پیش کرتے رہے۔

نئی تعلیم و تہذیب جس کے دامن میں مذہب سے بیگانگی پرورش پا رہی تھی شبلی کی طرح اکبر کے لیے بھی قابل قبول نہ تھی۔ انہوں نے مغرب کی اندھی تقلید اور ذہنی غلامی کی مذمت، طنز و ظرافت کے پیرائے میں کی۔ مسلمانوں میں جدید تصورات اور تہذیب مغرب کے خلاف انتہائی مؤثر آواز اکبر کی تھی۔ بقول شیخ اکرام:

> "اکبر کو ایک بلند پایہ تعمیری مفکر سمجھنا غلطی ہے...... اکبر مرحوم نے یہی کیا کہ ایک ایسے زمانے میں جبکہ قوم کا ایک با اثر طبقہ مغرب کی رسمی تقلید میں بے اعتدالیاں کر رہا تھا انہوں نے اس روش کے خلاف آواز اٹھائی اور اپنے مؤثر طنزیہ اشعار سے اس رجحان کو روکا۔" (۸۵)

ڈاکٹر محمد حسن نے رائے دی ہے کہ:

> "اکبر نئے تمدنی لہر کو نہ روک سکے لیکن ان کے طنزیات و مضحکات کا یہ فائدہ ضرور ہوا کہ اس نے نئی نسل کو غیر ضروری تقلید اور مرعوبیت کے خطرات سے آگاہ کر دیا یہی نہیں بلکہ ہمارے نوجوانوں میں اپنے ماضی کی روایات کا احساس بھی پھیلنے لگا۔ اکبر نہ ہوتے تو اقبال کا تصور محال تھا۔" (۸۶)

شیخ اکرام نے لکھا ہے کہ:

> "اقبال کی نشوونما (سرسید کے) دور رد عمل میں ہوئی اور وہ ان رجحانات سے متاثر ہوا لیکن وہ علی گڑھ تحریک اور سرسیّد کا بھی قدر دان تھا۔" (۸۷)

یہی وجہ ہے کہ اقبال نے سرسیّد کے جدید افکار و تصورات کا ہمدردانہ زاویۂ نظر سے جائزہ لیا۔ اقبال اسلامی اقدارِ حیات اور مشرقی روایات سے بہرہ ور ہونے کے ساتھ ساتھ جدید مغربی تعلیم و فلسفہ سے مستفید ہوئے تھے۔ اس لیے انہوں نے اپنے پیشرو کا تمسخر نہیں اڑایا بلکہ معروضی انداز میں استفادہ کیا۔ اس طرح بقول عابد علی عابدؔ:

> ''اقبال نے سرسیّد اور حالی (یعنی علی گڑھ تحریک) کے کام کی تکمیل کردی۔''(۸۸)

سرسیّد نے جس جدید علمِ کلام کی بنیاد رکھی تھی اس میں سرسیّد نے مذہب کے مقابلے میں سائنس اور عقل کو برتر قرار دیا تھا۔ سرسیّد تہذیبِ مغرب سے مرعوب ہو گئے تھے۔ مادہ پرستی کا عنصر غالب آ گیا تھا، اقبال نے یہ بات ملحوظ خاطر رکھی کہ اپنی ساری توجہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو آشکار کرنے میں صرف کریں، اور اسلامی روایات کو مجروح کیے بغیر دینی مسائل کا جدید افکار کی روشنی میں اثبات کریں۔ اسی طرح اکبر بعض اوقات تہذیبِ مغرب کی مذمت میں قدامت پرستی کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اقبال مغرب کے منفی عناصر کے خلاف تو تھے لیکن مغرب کی علمی فتوحات اور مادی ترقیوں کے بھی قائل تھے جنہیں اکبر نے درخورِ اعتناء نہیں گردانا تھا۔ اقبال انتہا پسندی کے قائل نہ تھے ان کا مشورہ تو یہ تھا کہ:

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱۲۱/ ۶۲۱)

ادھر ہندوستان میں سرسیّد تحریک اصلاحِ احوال کے لیے اپنا مشن جاری رکھے ہوئے تھی۔ ادھر دوسرے اسلامی ممالک میں سیّد جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء۔۱۸۹۷ء) کی مساعی سے روسی اور یورپی ملوکیت و استعمار سے نجات دلوانے کے لیے اسلام کی ملی، آفاقی اور عالمگیر تصورات کو اپنانے اور مسلم ممالک کے اتحاد سے ایک مستحکم اسلامی بلاک بنانے کی تحریک شروع ہو چکی تھی۔ جمال الدین افغانی کی اتحادِ عالمِ اسلامی کے دو بنیادی پہلو تھے (i) اسلامی جدیدیت (ii) اسلامی جمہوریت اور اتحاد۔ اور ان دونوں کا مقصد تھا مسلمانوں کی مغربی ملوکیت سے آزادی اور مسلم نشاۃ الثانیہ۔ انہوں نے مغرب کی استبدادی طاقتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے خود انہیں کی اصل قوت یعنی سائنسی ٹیکنالوجی اور جدید علوم و فنون سمجھنے پر زور دیا۔ اس کے ساتھ مسلم ممالک کو نظری طور پر متحد ہو کر

مغرب کا مقابلہ کرنے کی تلقین کی۔ ان کا یہ اتحاد سیاسی نہ تھا بلکہ مختلف جمہوری مملکتوں کا جمہوری اور نظریاتی اتحاد تھا۔ اس طرح یہ تحریک جمہوری طرزِ حکومت کی حمایت کرتی ہے اور مغرب کی سرمایہ دار شہنشائیت کا خود اس کے ہتھیاروں سے مقابلہ کرنے کے لیے ''جدید جمہوریتوں کا اسلامی بلاک'' کا تصور پیش کرتی ہے۔

ان کے نزدیک اسلام ایک عقلی مذہب ہے جس کے اصول عالمگیر ہیں اور یہ مذہب زمانے کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ جدید سائنس اس سے ہم آہنگ ہے اس کی تخریب نہیں کرتی۔ وہ ضعیف الاعتقادی اوہام پرستی اور رہبانیت پر تنقید کرتے ہیں اور روشن خیالی کو رائج کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقی تہذیب وہ ہے جو علم، اخلاق اور مذہب پر ہو۔ جس کی اقدار آفاقی ہوں، اور یہ تہذیب اسلام ہی کی بنیاد پر پیدا ہو سکتی ہے۔ صرف اسلام ہی ایسا دین ہے جو برہان کی روشنی میں اپنی حقانیت کو ثابت کر سکتا ہے جبکہ مغربی شہنشائیت و تہذیب اور اشتمالیت و سرمایہ داری کی بنیاد استبداد، نفرت اور خود غرضی پر ہے۔ انہیں مقاصد کی ترویج کے لیے انہوں نے ۱۸۸۴ء میں پیرس سے عربی ہفت روزہ رسالہ ''العروۃ الوثقیٰ'' بھی نکالا۔ غرض افغانی کے ہاں اقوامِ مغرب و مشرق کے بارے میں ایک متوازن نقطۂ نظر ملتا ہے۔ ان کی جدیدیت اور حریت پسندی نے اسلام کو دورِ وسطیٰ سے نکال کر عہدِ جدید میں بین الاقوامی رجحانات سے ہم آہنگ کر دیا۔ (۸۹)

ہندوستان میں ایک عرصے تک سرسیّد اور ان کے حامی افغانی کے ملی نظریات سے الگ تھلگ رہے خود افغانی نے سرسیّد کے مذہبی و سیاسی نظریات و حکمت عملی کے خلاف بھی لکھا۔ ان کے مذہبی نظریات کی تردید میں اپنا رسالہ ''ردِ نیچریہ'' تحریر کیا۔ (۹۰)

پھر ہندوستانی سیاست میں ایسا دور بھی آیا جب ملکی و بین الاقوامی حالات کے تحت سرسیّد کی سیاسی پالیسی کمزور پڑنے لگی جس کے نتیجے میں اتحاد بین المسلمین لوگوں میں مقبول ہونے لگی۔ اس طرح افغانی کے معتقدین کی ایک جماعت پیدا ہو گئی۔ مثلاً شبلی، امیر علی، چراغ علی، ابوالکلام آزاد اور اقبال وغیرہ۔ چنانچہ لاہور میں اپنی تعلیم کی تکمیل تک اقبال نے افغانی کی تحریروں کا مطالعہ کیا ہوگا۔ (۹۱)

علامہ اقبال مغرب کے استبداد کا مقابلہ کرنے کے لیے افغانی کی اصلاح و تجدید، جدید جمہوریت اور مسلم اتحاد کے بے حد مداح اور بے حد متاثر تھے۔ مثلاً کہتے ہیں:

''زمانۂ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔ مصر و ایران، ترکی و ہندوستان کے مسلمانوں کی

> تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔ مؤخر الذکر ہی اصل میں مؤسس ہے زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا۔ اگر چہ قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا انہوں نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں کوئی فرق اہلِ بصیرت کے نزدیک نہیں آتا۔" (۹۲)

اس کے علاوہ اقبال نے افغانی کو "مذہبی فکر و عمل کے لحاظ سے ہمارے زمانے کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ مسلمان" قرار دیا ہے۔ "کسی شخص نے روحِ اسلام میں اس قدر تڑپ پیدا نہیں کی جس قدر انہوں نے کی۔ ان کی روح اب بھی دنیائے اسلام میں سرگرم عمل ہے۔" (۹۳)

سرسیّد نے وسیع پیمانے پر اپنی تحریک شروع کی تھی۔ اس کے اثرات بھی انتہائی ہمہ گیر ہوئے۔ اس تحریک نے مسلم معاشرے میں اس تعلیمی اور معاشی خلا کو پُر کیا جو مغلیہ حکومت کے زوال کے نتیجے میں پیدا ہو گیا تھا۔ مایوس اور بددلی کم کر کے وقار اور خود اعتمادی پیدا کی اور ایسی پُر اعتماد نسل پیدا کی جس نے اسلام سے اپنی بنیادی وفاداری کو ترک کیے بغیر جدید حالات کے تقاضوں میں قوم کی سیاسی و تہذیبی بیداری میں حصہ لیا۔ بقول حنیف رامے:

> "سرسیّد احمد خان نے مغربیت (Westernization) اور جدیدیت (Modernization) کے درمیان فرق کو اُجاگر کر کے برصغیر کے مسلمانوں کو جدید تعلیم کے راستے پر نہ ڈالا ہوتا تو آج ہم جہالت کی دلدل میں اس بری طرح پھنسے ہوتے کہ نہ ہم میں کوئی اقبال پیدا ہوتا نہ محمد علی جناح.......... سرسیّد نے ایک طویل، صبر آزما اور معجز نما جدوجہد سے مسلمانوں کو جہالت کے اندھیروں سے نکال کر دورِ حاضر کی للکار سے عہدہ برا ہونے کے لائق بنا دیا۔ آج کا عام تعلیم یافتہ پاکستانی یہ اندازہ نہیں کر سکتا کہ سرسیّد کو یہ راستہ اختیار کرنے پر خود مسلمانوں کے اندر سے کتنی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا تھا۔" (۹۴)

سرسیّد نے مسلمانوں میں مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی کا شوق پیدا کیا۔ انہوں نے قرونِ وسطیٰ کی ذہنیت رکھنے والے علماء کو بھی یہ احساس دلایا کہ وہ وقت کے تقاضوں کو سمجھیں۔ پیچھے ہٹنے کی بجائے آگے بڑھیں۔ یہ کہنا

بالکل بجا ہے کہ پچھلے سو سال سے مسلمان جو کچھ تھے اور جو کچھ آج ہیں ان پر علی گڑھ تحریک اور سر سیّد کے فکر وعمل کا گہرا اثر ہے۔ سیاسی اعتبار سے سر سیّد کا دو قومی نظریہ اقبال و قائداعظم سے گزرتا ہوا قیامِ پاکستان پر منتج ہوا۔

اس تحریک کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا مغربی تعلیم و تہذیب پر مسلسل اور حد درجہ اصرار سے مادہ پرستی اور بے اعتدال مغربیت کا رنگ گہرا ہونے لگا۔ خود علی گڑھ تحریک میں مغربی تہذیب کے بارے میں معذرتی، مدافعتی اور مرعوبیتی رویہ تھا جس کے منفی اثرات بھی ہوئے۔ بقول ابوالحسن علی ندوی ''انہوں نے اس نظام کو مغرب سے اس کی ساری تفصیلات، خصوصیات، روح و مزاج اور ماحول و روایات کے ساتھ جو اس سے وابستہ تھیں، جوں کا توں درآمد کیا۔'' (۹۵) جس کا نتیجہ ایک طرف تو راسخ العقیدہ مسلمانوں کی مخالفت کی صورت میں نکلا دوسری طرف مسلمانوں کی ایسی نسل پیدا ہوئی جو لارڈ میکالے کی پالیسی کے مطابق نام کے لحاظ سے مسلمان تھی لیکن دل و ذہن کے اعتبار سے مغربی، خود سر سیّد کو بالآخر اس امر کا احساس ہو گیا تھا کہ:

> ''تعجب ہے جو تعلیم پاتے جاتے ہیں اور جن سے قومی بھلائی کی اُمید تھی خود شیطان اور بدترین قوم ہوتے جاتے ہیں جس کو نہایت سعادت مند سمجھو۔ اخیر وہ شیطان معلوم ہوتا ہے۔'' (۹۶)

درحقیقت سر سیّد مغربی تہذیب سے مرعوب تو تھے لیکن سر سیّد اور ان کی تحریک اس حد تک نہیں گئی تھی اور نہ اس کے یہ مقاصد تھے۔ ان کی خواہش تو یہ تھی کہ ''ہم بلاشبہ اپنی قوم کو اپنے ہم وطنوں کو سویلائز ڈ قوم کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں مگر ان سے خواہش رکھتے ہیں کہ ان کی جو خوبیاں ہیں ان کی پیروی کریں نہ ان کی، ان باتوں کی جو ان کے کمال میں نقص کا باعث ہیں۔'' (۹۷) البتہ ان کی تحریک میں مغربیت کے غلو سے جس طوفان کے دروازے کھلے ہیں اس کے جوش و خروش اور غیر تعمیری اثرات کا اندازہ خود سر سیّد کو بھی نہ تھا۔ اس کا ردعمل ان کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا لیکن یہ ردعمل اس مغربیت کے سیلاب کو نہ روک سکا جو درآنہ چلا آرہا تھا اور نہ ہی معاشرے کے لیے کوئی ٹھوس، مثبت تعمیری بنیاد فراہم کر سکا۔ کیونکہ قدامت پرست علماء اور لکھنؤ کے ''اودھ پنچ'' کی یہ مخالفت مغربی اقدار کے عمیق ناقدانہ اور حقیقت پسندانہ مطالعے پر مبنی نہیں بلکہ ان کی اپنی ماضی پرستی، قدامت پرستی اور تقلید پرستی کی وجہ سے تھی۔ البتہ جب صاحب بصیرت مسلمانوں نے مغربی علوم، مغربی تاریخ اور مغربی تہذیب کا وسیع مطالعہ کیا، یورپ جا کر خود مشاہدۂ تہذیب کیا، اور مغرب کا غیر جانب دارانہ تقابلی مطالعہ کیا تو پھر انیسویں صدی میں امیر علی اور بیسویں صدی میں اقبال جیسے مفکرین سامنے آئے جنہوں نے وسیع اور ٹھوس بنیادوں

پر اسلام اور مغرب کا تجزیہ کیا۔

غرض بیسویں صدی میں ایسے اہلِ نظر پیدا ہو گئے جنہوں نے مغرب پر تنقیدی نظر ڈالی اور قوم کو غلامانہ ذہنیت سے نکالا۔ اس میں خود اعتمادی پیدا کی اور یورپ کی برتری کا طلسم ٹوٹنے لگا۔ مغربی تہذیب و اقدار سے برگشتگی کی وجوہات کئی تھیں مثلاً جنگ روس و جاپان میں جاپان کی فتح (۱۹۰۵ء)، اتحاد بین المسلمین کی تحریک مغربی استعمار کے خلاف، تقسیمِ بنگال کی منسوخی، اٹلی کا طرابلس پر حملہ، روسیوں کی مشہدِ مقدس پر گولہ باری، جنگ طرابلس و بلقان، لیبیا پر اٹلی کا قبضہ، مسجد کانپور کا سانحہ، خلافت کا مسئلہ، پہلی جنگِ عظیم اور اس کے بعد یورپ کا دنیائے اسلام کے ساتھ برتاؤ، تحریک موالات و عدم توازن، انقلابِ روس، دوسری جنگِ عظیم غرض یہ اور ان جیسے لاتعداد اسباب اور واقعات وغیرہ۔ آج بھی صورتحال مسلمانوں کے حق میں ۱۸۵۷ء کے بعد والی ہے۔ مسلمان اسی طرح دہشت گرد قرار دیے جا چکے ہیں۔ مساجد، دینی مدرسے اور اسلامی تنظیمیں بنیاد پرستی کی علامت قرار دی جا چکی ہیں۔ کہیں قدامت پرستی ہے، کہیں انتہا پسندی، کہیں روشن خیالی اور کہیں توازن و اعتدال۔ اس لیے آج بھی روحِ اسلام اور روحِ مغرب ایک متوازن، ٹھوس، وسیع النظر، مدلل، تجزیاتی، منصفانہ اور معروضی فکرِ اقبال کی متقاضی ہے۔

پنجاب کی تہذیبی صورتحال

اقبال کے تخلیقی محرکات اور تہذیبی روّیے کو سمجھنے کے لیے پنجاب کی تہذیبی صورتحال کو بھی سمجھنا ضروری ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس دور میں مسلم طلباء اور باشعور افراد پر بالخصوص پنجاب کے مسلمانوں پر علی گڑھ تحریک کے فکری عناصر کا غلبہ تھا۔ اور بقول ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ''لاہور تو گویا دوسرا علی گڑھ بنا ہوا تھا'' (۹۸) سرسیّد نے ۱۸۷۳ء، ۱۸۸۴ء، ۱۸۸۸ء اور ۱۸۹۴ء میں پنجاب کے چار دورے کیے۔ سرسیّد نے جب ۱۸۷۳ء میں پنجاب کا دورہ کیا تو ہر جگہ ان کا جوش و خروش سے خیر مقدم کیا گیا۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے یہاں جدید تعلیم و تہذیب کی افادیت کا انفرادی احساس پہلے ہی سے موجود تھا مگر سرسیّد کے دوروں نے جدید تعلیم کے حصول کو بڑی حد تک اجتماعی احساس میں بدل دیا۔

دراصل یہاں انجمن پنجاب کے قیام (۱۸۶۵ء) سے مسلمانوں کی تعلیمی بیداری، ذہنی و تخلیقی، عملی و علمی سرگرمیوں کا دور شروع ہو چکا تھا۔ انجمن پنجاب نے جہاں انگریزی خیالات کے زیر اثر جدید نظم کو فروغ دیا وہاں اورینٹل کالج کے قیام (۱۸۷۲ء) کے ساتھ ساتھ جدید تعلیمی مقاصد کے لیے مفید کتابوں کے تراجم و تالیف کی مہم شروع کی۔ انجمن کے ماہنامہ رسالوں اور ہفتہ وار اخباروں نے عوام الناس کی ذہنی تربیت اور افکار و خیالات کی ترویج و اشاعت کو فروغ دیا۔ آزادؔ اور حالیؔ نے نظم ہائے جدید پیش کیں۔ آزاد نے نئے اندازِ فکر کی ضرورت اور جدید نظم کی غرض و غایت پر لیکچر دیا اور انگریزی خیالات کے پرَتَو سے اردو کے لیے زیور و زیبائش کے لیے تلقین کی۔ (۹۹)

اس علاقے میں جدید انگریزی خیالات اور علی گڑھ کی مقبولیت کے اسباب میں سیاسی حالات کا دخل بھی تھا۔ ۱۸۴۹ء میں پنجاب کے ایسٹ انڈیا کمپنی سے الحاق کے بعد یہاں انگریزی اقتدار مستحکم ہوا اور سکھوں کے عہد کی طوائف الملوکی اور ظلم سے یہاں کے مسلمانوں کو نجات ملی اور مجموعی طور پر امن و امان قائم ہو گیا۔ انقلابِ

۱۸۵۷ء میں یہاں دہلی اور اودھ وغیرہ کی طرح انگریزوں کے تسلط اور جدید تعلیم کے خلاف وہ وحشت اور تنفر نہیں تھا جیسا کہ ان علاقوں میں تھا اور انگریزوں کو سکھوں سے نجات دلانے والا خیال کیا جاتا تھا۔(۱۰۰)

نتیجتاً یہاں مسلمانوں نے علی گڑھ کی جدید مغربی طرز کی تعلیمی تحریک کو کھلے دل سے قبول کیا۔ چنانچہ سرسید کے پہلے دورے کے بعد ہی بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی۔ جب انہوں نے دوسرا دورہ کیا تو لاہور کی انجمن اسلامیہ اور انجمن حمایت اسلام کے علاوہ لدھیانہ، جالندھر، امرتسر، گجرات اور جہلم وغیرہ میں اسلامی انجمنیں قائم ہو چکی تھیں۔ یہ انجمنیں مسلمانانِ پنجاب کی زندہ دلی اور بیداری کی واضح دلیلیں ہیں۔(۱۰۱)

پنجاب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ سرسید کے عقائد اور اجتہادی نظریات کے خلاف یہاں کے علماء نے فتوے بازی میں حصہ نہیں لیا۔ نیچریت کے خلاف تکفیر سازی کی مہم کے برعکس یہاں سرسیّد کا پر جوش خیر مقدم کیا گیا۔(۱۰۲) پنجاب میں سرسیّد کی کوششیں سب سے زیادہ بار آور ہوئیں۔ اقبال نے ایک خط میں پنجاب کے لوگوں کی اس اثر پذیر خصوصیت کا تذکرہ اس طرح کیا ہے۔

> ''یہاں کے لوگوں میں اثر قبول کرنے کا مادہ زیادہ ہے، سادہ دل صحرائیوں کی طرح ان میں ہر قسم کی باتیں سننے اور ان سے متاثر ہو کر ان پر عمل کرنے کی صلاحیت اور مقامات سے بڑھ کر ہے۔''(۱۰۳)

حالؔی نے جدید اثرات کا ذکر اس طرح کیا ہے:

> ''پنجاب کے مسلمان جنہوں نے برٹش گورنمنٹ کی بدولت ایک مدت بعد نئی زندگی حاصل کی تھی اور اس کے لیے انگریزی تعلیم اور انگریزی خیالات کو خیر مقدم کہنے کے لیے تیار بیٹھے تھے سرسیّد کی منادی پر اس طرح دوڑے جیسے پیاسا پانی پر دوڑتا ہے...... سچ یہ ہے کہ سرسیّد اور ان کے کاموں کی کسی صوبے نے عام طور پر ایسی قدر نہیں کی جیسی پنجاب والوں نے کی۔ سرسیّد کی اصلاحیں انہوں نے سب سے زیادہ قبول کیں اور قوم کی بھلائی کے کاموں میں سب سے بڑھ کر انہوں نے سرسیّد کی تقلید اختیار کی۔''(۱۰۴)

پنجاب کے مسلمانوں کے رویے اور ان کی تعلیمی، سیاسی، سماجی اور اصلاحی مسائل کو سمجھنے کے لیے ڈاکٹر صدیق جاوید کے نزدیک دو انجمنیں زیادہ اہم ہیں۔(i) انجمن اسلامیہ پنجاب، لاہور۔(ii) انجمن حمایت اسلام،

لاہور (۱۰۵)

''انجمن اسلامیہ پنجاب'' پنجاب کے مسلمانوں کی سب سے پہلی جماعت ہے جو ۱۸۶۹ء میں مولوی برکت علی خاں کی تحریک پر وجود میں آئی۔ اس کا بنیادی مقصد بادشاہی مسجد کی نگہداشت تھا لیکن مارچ ۱۸۸۴ء میں حکومتِ پنجاب نے اسے مسلمانوں کی سب سے مقتدر اور اہم جماعت قرار دیا۔ اور شاہی قلعے میں موجود تبرکات کو اس کے سپرد کر دیا۔ مولوی برکت علی نے ۱۸۷۳ء اور ۱۸۸۴ء میں سرسیّد کو پنجاب میں دورے کی دعوت دی۔ ۱۸۸۴ء میں سرسیّد کا پرجوش استقبال کیا گیا۔ یکم فروری ۱۸۸۴ء کو انجمن کی طرف سے سرسیّد نے ایک خصوصی لیکچر ''اسلام'' کے موضوع پر دیا۔ (۱۰۶) اور بقول ایک ''پنجابی اخبار'' لاہور، ہر ایک فرقے کے گروہ پر ثابت کر دیا کہ وہ بلاشبہ پکے مسلمان اور اسلام کے سچے خیر خواہ ہیں۔ (۱۰۷)

اس انجمن نے نہ صرف مسلمانوں کو جدید تعلیم کے حصول پر آمادہ کیا بلکہ سیاسی مسائل کے باب میں بھی اپنی ہر ممکن کوششیں کیں۔ اور بقول میاں محمد شاہ دین (خطبۂ صدارت ۳۰ نومبر ۱۹۰۷ء، افتتاحی اجلاس، پنجاب پراونشل مسلم لیگ) ''اپنے وقت میں چند پولیٹیکل معاملات کے متعلق، جن کا اثر پنجاب کے مسلمانوں پر پڑتا تھا خاص معین حدود کے اندر نہایت عمدہ اور قابل تعریف کام کیا'' (۱۰۸) ۱۸۸۳ء تک پنجاب کے مختلف شہروں میں اس کی تقریباً بیس شاخیں قائم ہو چکی تھیں (۱۰۹)۔ اقبال یورپ سے آنے کے بعد ۱۹۰۹ء سے ۱۹۳۷ء تک مختلف حیثیتوں میں اس سے وابستہ رہے۔ (۱۱۰)

انجمن حمایتِ اسلام لاہور میں ۱۸۸۴ء میں قائم ہوئی اس کے مقاصد مندرجہ ذیل تھے۔

عیسائی مشنریوں کی تبلیغ کا سدباب، مسلمانوں کی تعلیم کے لیے ایسے اداروں کا قیام جن میں جدید اور قدیم دونوں علوم کا مطالعہ کیا جائے، مسلمانوں کے یتیم اور لاوارث بچوں کے لیے ایسے اداروں کا قیام جن میں ان کی پرورش کے علاوہ تعلیم و تربیت بھی کی جائے۔ اسلامی لٹریچر کی اشاعت و فروغ کا اہتمام۔ (۱۱۱) یہ انجمن ملی انجمن تھی اور اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے کئی سکول، یتیموں کے لیے زنانہ، مردانہ دارالشفقت، دارالاطفال، دارالامان، پیشہ ورانہ تربیت کے مراکز، کتب، چھاپا خانہ وغیرہ قائم کیے۔ (۱۱۲) اس کا اہم ترین کارنامہ اسلامیہ کالج لاہور کا قیام ہے جس کا سنگ بنیاد ۱۸۹۲ء میں رکھا گیا۔ (۱۱۳)

میاں محمد شاہ دین نے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی سے قومی ترقی کو مشروط کیا ہے۔ تعلیمی ترقی میں جہاں مذہبی تعصب اور قومی تفاخر ایک رکاوٹ تھا وہاں افلاس بھی ایک بڑی رکاوٹ تھا۔ میاں شاہ دین نے افلاس کی

طرف بھی اشارہ کیا ہے۔(۱۱۴)

انجمن حمایتِ اسلام کو بھی مسلمانوں کی تعلیمی پسماندگی اور افلاس کا احساس تھا۔ اسی لیے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی انجمن حمایتِ اسلام کا بنیادی مقصد تھا۔ یہ انجمن چندے کے ذریعے چلتی تھی۔ اس مقصد کے لیے سالانہ اجلاس بھی ہوتے تھے۔ انجمن کا سالانہ جلسہ ایک طرح کا علمی میلہ بن گیا تھا۔ ان جلسوں میں ممتاز علماء، رہنما، ادباء، شعراء دور دراز سے آ کر شریک ہوتے تھے۔ مثلاً مولوی نذیر احمد، مولانا حالی، شبلی، اکبرالٰہ آبادی، سیماب اکبر آبادی، سائل دہلوی، ارشد گورگانی، خوشی محمد ناظر، ابوالکلام آزاد، گرامی، خواجہ حسن نظامی، مولانا سلیمان پھلواری، مولانا ابراہیم سیالکوٹی، مولانا ثناءاللہ وغیرہ(۱۱۵)

انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے، مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسوں کی طرح قومی میلہ سمجھے جاتے تھے۔ لیکن دونوں کے رنگ ڈھنگ جدا تھے۔ کانفرنس کا دائرۂ عمل تعلیمی، تہذیبی، اقتصادی مسائل تک محدود تھا لیکن انجمن کی سرگرمیوں میں مذہبی پہلو بے حد نمایاں رہا۔ کانفرنس کا تعلق خواص سے تھا اس میں زیادہ تر اعلیٰ تعلیم یافتہ افراد شریک ہوتے تھے اور سنجیدہ پُر مغز تقریریں کرتے۔ جبکہ انجمن ایک عوامی ملّی تحریک تھی اس لیے اس کی تقریریں زیادہ تر پُر جوش، مذہبی وملّی ہوتی تھیں، پھر اس کے جلسوں میں ہر طرح کے لوگ مثلاً وکلاء، شعراء، اساتذہ، سکولوں اور کالجوں کے طلباء، بزرگانِ قوم، علمائے دین اور پُر جوش عوام کا ایک جم غفیر ہوتا۔ غرض یہ جلسہ مسلم قوم کا صحیح معنوں میں نمائندہ تھا۔ اس کے جلسوں میں قومی وملّی شاعری تحریک کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔(۱۱۶) چنانچہ اقبال کی اس انجمن سے وابستگی اہم ترین واقعہ ہے خود اقبال کی شاعری کے لیے بھی اور انجمن کے لیے بھی۔ اس دور میں انجمن سے وابستگی کے سبب اقبال کی ملّی یا عوامی شاعری کی ابتدا ہوئی۔ اقبال عوام میں مقبول ومشہور ہوئے اور انجمن مستحکم ہوئی۔ اقبال ۱۲، نومبر ۱۸۹۹ء کو انجمن کی مجلس منتظمہ کے رکن منتخب ہوئے۔ اور اس کے بعد آخر تک انجمن سے تعلقات کو استوار رکھا۔(۱۱۷)

حیاتِ اقبال اور تہذیبی پس منظر

اقبال کے سوانحی حالات پر متعدد مقتدر کتب وجود میں آ چکی ہیں۔ یہاں ہم بہ مقتضائے موضوع چند اہم نکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن سے اقبال کی تہذیبی و تخلیقی شخصیت کی تشکیل و تعمیر پر روشنی پڑتی ہے۔

اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔(۱۱۸) اقبال کا تعلق کشمیری برہمنوں کے ایک قدیم خاندان سے تھا۔ ان کے جد اعلیٰ پندرہویں صدی میں مشرف بہ اسلام ہوئے اور کشمیر سے ترک سکونت کر کے سیالکوٹ میں آباد ہوئے۔ آپ کے بزرگوں کو ابتدا ہی سے تصوف و درویشی اور فلسفۂ و حکمت سے لگاؤ تھا۔ اقبال نے اسی فکری رشتے کی بنیاد پر اپنے برہمن زاد ہونے پر فخر کیا ہے مثلاً ضربِ کلیم کی ایک نظم ''ایک فلسفہ زدہ سیّد زادہ کے نام'' میں انہوں نے واضح طور پر کہا ہے:

میں اصل کا خاص سومناتی — آبا مرے لاتی و مناتی
تو سیّد ہاشمی کی اولاد — میری کفِ خاک برہمن زاد
ہے فلسفہ میرے آب و گل میں — پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۰/۵۳۰)

اقبال کے والد ماجد شیخ نور محمد اپنے پاکیزہ صوفیانہ اطوار کے باعث شہر میں بے حد محترم تھے اور رسمی تعلیم نہ ہونے کے باوجود مذہبی مسائل سے واقفیت اور صوفیانہ ادراک رکھتے تھے۔ اور ''اَن پڑھ فلسفی'' کہلائے جاتے تھے۔(۱۱۹) ان کی نصیحت اقبال کے لیے یہ تھی کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم پر اُتر رہا ہے۔(۱۲۰) وہ قرآن کو دین و دنیا کی ترقی کا سبب سمجھتے تھے اور یہی تاکید اولاد کو بھی تھی چنانچہ یہی قرآن اقبال کے افکار کے لیے بنیادی سرچشمۂ فیض بن گیا۔ بقول اقبال:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب — گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۸/۴۰۲)

شیخ نور محمد کی پاکیزہ تربیت نے جس طرح اقبال کی شخصیت میں عشقِ رسولؐ، احترامِ آدمیت، قرآن سے شیفتگی اور شعورِ حیات کی تشکیل کی، اس کا اندازہ خود اقبال کے اس بیان سے لگائیے:

''ہزار کتب خانہ ایک طرف اور باپ کی نگاہِ شفقت ایک طرف...... یہ خاموش لیکچر ہیں جو پیرانِ مشرق سے ہی مل سکتے ہیں۔ یورپ کی درسگاہوں میں ان کا نشان نہیں۔'' (۱۲۱)

اقبال کی والدہ امام بی بی (بے جی) لکھنا پڑھنا نہ جانتی تھیں لیکن اخلاق اور روحانی اوصاف سے متصف تھیں۔ ایثار پیشہ، ہمدرد اور غمگسار تھیں۔ اقبال نے ''والدہ مرحومہ کی یاد'' میں اپنے جوہر کمال کو ان کی تربیت کا مرہونِ منت قرار دیا ہے:

تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا — گھر مرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا

دفترِ ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات — تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۴۱/۲۵۷)

زندگی کے آخری دور میں بھی اپنی عظیم ماں کو یوں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے:

مرا داد ایں خرد پرور جنونے — نگاہِ مادرِ پاک اندرونے

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۹۳/۹۷۵)

اقبال کے والد اکلِ حلال پر سختی سے کاربند تھے بقول سر عبدالقادر:

''ساری عمر اپنی دس انگلیوں کی کمائی سے روزی کمائی۔.. دل خدا کی طرف ہاتھ کام پر لگے رہتے تھے۔'' (۱۲۲) اگرچہ اسلام میں اکلِ حلال کے لیے واضح احکامات موجود ہیں تاہم والدین کے اثرات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اقبال نے اکلِ حلال کو شخصیت سازی میں بنیادی حیثیت دی ہے:

خودی کے نگہباں کو ہے زہرِ ناب — وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب

وہی ناں ہے اس کے لیے ارجمند — رہے جس سے دنیا میں گردن بلند

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۲/۴۵۶)

مختصر یہ کہ اقبال کی تہذیبی وتخلیقی شخصیت کے عناصر ہمیں والدین کی تربیت میں ملتے ہیں۔ دین داری، عشق رسولؐ، فقر واستغناء، انسانیت، دین ودنیا کی ترقی، اکلِ حلال وغیرہ۔ خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے کہ:

''اقبال آخر عمر میں فرمایا کرتے تھے کہ میں نے اپنا نظریۂ حیات فلسفیانہ جستجو سے حاصل نہیں کیا۔ زندگی کے متعلق ایک مخصوص زاویۂ نگاہ ورثے میں مل گیا تھا۔ بعد میں عقل واستدلال کو اسی ثبوت میں صرف کیا۔'' (۱۲۳)

مکتب میں ابتدائی دینی تعلیم کے بعد اقبال کو دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ جدید تعلیم سے آراستہ کرنے کے لیے مولوی میر حسن کے ایما پر سکاچ مشن سکول سیالکوٹ میں داخل کرادیا گیا۔ ابتدائی جماعتوں سے لے کر ایف۔ اے تک سکاچ مشن سکول اور کالج میں میر حسن کے زیرِ سایہ رہے۔ میر حسن (۱۸۴۴ء۔۱۹۲۹ء) مسلمانوں میں جدید تعلیم کے فروغ کے زبردست حامی تھے، وسیع النظر، روشن خیال تھے۔ علومِ اسلامی وعرفان وتصوف کے ساتھ علومِ جدیدہ، ادبیات، لسانیات اور ریاضیات سے آگاہ تھے۔ مسلمانوں میں جدید تعلیم کو مقبول کرنے کے لیے کوشاں تھے۔ شاگردوں کو دین ودنیا کی بھلائی کے پیشِ نظر تعلیم دیتے تھے۔ علی گڑھ تحریک اور اس کے مقاصد سے والہانہ لگاؤ تھا۔ مسلم ایجوکیشنل کے اجلاس میں باقاعدہ شامل ہوتے تھے۔ علی گڑھ کالج کا سنگ بنیاد رکھنے میں وہ شریک ہوئے۔ سرسیّد کو پنجاب میں جن لوگوں پر اعتبار تھا ان میں میر حسن بھی شامل تھے۔ (علامہ اقبال کے والد بھی علی گڑھ تحریک سے والہانہ لگاؤ رکھتے تھے)۔ (۱۲۴)

سیّد میر حسن کی تربیت وشخصیت کے اقبال پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ اسلامیات ومشرقیات کا شغف پیدا ہوا۔ سیّد عابد علی عابدؔ نے ان نتائج کا ذکر اس طرح کیا ہے:

''اس زمانے میں میر حسن نے نہ صرف اقبال کو فارسی ادبیات سے آگاہ کیا بلکہ عربی بھی پڑھائی۔ ساتھ ہی مشرقی حکمت، تصوف اور فلسفہ کے رموز اس طرح ذہن نشین کیے کہ اسی زمانے میں اقبال کو اس سلسلے میں مزید جستجو کی چٹک لگ گئی۔'' (۱۲۵)

اور صرف یہی نہیں بلکہ اقبال میں اپنے والد اور بالخصوص میر حسن کے ذریعے ابتدا ہی میں علی گڑھ تحریک کی قومی خدمات اور جدیدیت کا احساس اور قومی شعور بیدار ہوا۔ (۱۲۶)

میر حسن جب تک زندہ رہے اقبال ان کی خدمت میں حاضر ہوکر ان سے ہدایات لیتے رہے۔ ان کے

فیضان کا اعتراف بھی اقبال نے کیا ہے:

مجھے اقبال اس سید کے گھر سے فیض پہنچا ہے ۔۔۔ پلے جو اس کے دامن میں ہیں وہ کچھ بن کے نکلے ہیں

(کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال (متروک اردو کلام)، مرتبہ، صابر کلوروی، ڈاکٹر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۲۹۲)

وہ شمعِ بارگہِ خاندانِ مرتضوی ۔۔۔ رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھ کو

نفس سے جس کے کھِلی میری آرزو کی کلی ۔۔۔ بنایا جس کی مروّت نے نکتہ داں مجھ کو

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۷/۱۲۳)

سیالکوٹ سے ایف۔اے کا امتحان پاس کر کے اقبال گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوئے۔ یہاں آرنلڈ سے ملاقات ہوئی۔ آرنلڈ سے اقبال تقریباً دس سال (ایم۔اے سے لے کر یورپ میں پی۔ایچ۔ڈی تک) فیض یاب ہوئے۔(۱۲۷)

آرنلڈ (وفات۔۱۹۳۰ء) لاہور آنے سے پہلے علی گڑھ کالج میں پڑھاتے تھے۔ علی گڑھ تحریک کے معاون تھے۔(Preaching of Islam۔۱۸۹۶ء) جیسی کتابوں کے مصنف تھے۔ میر حسن کے زیرِ اثر اقبال کی شخصیت میں اسلامی و مشرقی حکمت و ادبیات کا ذوق پیدا ہو ہی چکا تھا۔ اب پروفیسر آرنلڈ نے نہ صرف مغربی ادب و فلسفے کے مطالعے میں ان کی رہنمائی کی:

''بلکہ ان کی شخصیت میں مشرقیت اور مغربیت کے امتزاج کی ایک طرح ڈال دی۔''(۱۲۸)

آرنلڈ سے تعلق خاطر کا اندازہ ان کی نظم ''نالۂ فراق'' (مشمولہ بانگِ درا) سے لگایا جا سکتا ہے جو اس وقت کہی گئی جب آرنلڈ ۱۹۰۴ء میں انگلستان چلے گئے۔ جس میں خاص طور پر اس علمی ذوق کا ذکر ہے جو ان کے فیضِ صحبت سے اقبال میں پیدا ہوا۔ ۱۹۰۸ء میں جب اقبال کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ ''فلسفۂ عجم'' (The development of Metaphysics in Persia) کے نام لندن سے شائع ہوا تو اقبال نے اس کو آرنلڈ کے نام منسوب کرتے ہوئے لکھا کہ یہ آپ کی دس سالہ تربیت کا ثمر ہے۔(۱۲۹)

سیّد نذیر نیازی تحریر کرتے ہیں کہ ۱۹۳۰ء میں جب آرنلڈ کی وفات کی خبر پہنچی تو اقبال نے اشکبار آنکھوں کے ساتھ فرمایا کہ اقبال اپنے دوست اور استاد سے محروم ہو گیا۔ اس پر نیازی صاحب نے آرنلڈ کی اسلام

سے عقیدت کا ذکر چھیڑا تو اقبال نے فرمایا آرنلڈ کا اسلام سے کیا تعلق۔ "دعوتِ اسلام" اور اس جیسی کتابوں پر مت جاؤ آرنلڈ کی وفاداری صرف خاکِ انگلستان سے تھی۔ انہوں نے جو کچھ کیا صرف انگلستان کے مفاد کے لیے کیا۔ جب میں لندن میں تھا تو آرنلڈ نے مجھے براؤن کی تاریخِ ادبیات پر کچھ لکھنے کی فرمائش کی لیکن میں نے انکار کردیا۔ کیونکہ مجھے اس قسم کی تصنیفات میں انگلستان کا مفاد کام کرتا نظر آتا تھا۔ دراصل یہ بھی ایک کوشش تھی ایرانی قومیت کو ہوا دینے کی۔ تا کہ ملتِ اسلامیہ کی وحدت پارہ پارہ ہو جائے۔ سیاسی اعتبار سے دیکھا جائے تو آرنلڈ کیا ہر مستشرق وہی راستہ اختیار کر لیتا ہے جو مغرب کی ہوسِ استعمار اور شہنشاہیت کے مطابق ہو۔ (۱۳۰)

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال آرنلڈ سے عقیدت و بے تکلفی کے باوجود ان کی شخصیت کی حدود سے واقف تھے۔ گویا آرنلڈ کا ایک اثر یہ بھی ہے کہ اقبال نے استشراق کے حوالے سے مغربی استعمار اور اسلام کے تعلق کو سمجھا۔

اقبال نے زمانہ طالب علمی ہی میں ثقافتی و مجلسی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینا شروع کر دیا تھا۔ مثلاً فروری ۱۸۹۶ء میں "انجمن کشمیری مسلمانان" لاہور کی کشمیری برادری نے قائم کی۔ اس کے اصلاحی و تعلیمی مقاصد سے اقبال اور فوق دونوں کو دلچسپی تھی اس لیے اس سے وابستہ تھے۔ اس کے پہلے اجلاس میں اقبال نے اپنی پہلی نظم فلاحِ قوم (فروری ۱۸۹۶ء) پڑھی۔ اسی انجمن کی بنیاد پر "آل انڈیا مسلم کشمیری کانفرنس لاہور" وجود میں آئی۔ اس کے پہلے جنرل سیکرٹری اقبال تھے۔ ۱۹۱۸ء میں جب اقبال نے محسوس کیا کہ مسلمان عالمی اخوت کے نصب العین کو پیچھے دھکیل کر برادریوں کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں اور اس سے سیاستِ ملی کو نقصان پہنچ رہا ہے تو وہ کانفرنس سے علیحدہ ہو گئے۔ (۱۳۱)

اقبال کی زندگی میں ۱۹۰۰ء سے ۱۹۰۵ء تک کا زمانہ تعلیم و تدریس، تصنیف و تحقیق اور تخلیق کے اعتبار سے بے حد اہم ہے۔ اقبال نے پہلی بار ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء کو انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ اجلاس میں مولوی نذیر احمد کے زیرِ صدارت اپنی نظم "نالۂ یتیم" پڑھی۔ اس کے بعد ہر سال سالانہ اجلاس میں اقبال کی نظم خوانی ایک دستور بن گئی یعنی "ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے" (۲۴ فروری ۱۹۰۱ء)، "خیر مقدم"، "دین و دنیا" (۲۲ فروری ۱۹۰۲ء)، "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے" (۲۳ فروری ۱۹۰۲ء)، "فریادِ اُمت" (۲۷ فروری تا یکم مارچ ۱۹۰۳ء کے اجلاس میں)، "تصویرِ درد" (۲ اپریل ۱۹۰۴ء میں) پڑھی گئیں۔ (۱۳۲)

انجمن حمایتِ اسلام عوامی اور ملی انجمن تھی۔ چنانچہ اس سے وابستگی کے سبب اقبال کی شاعری میں

عوامی وملی رنگ پیدا ہوا۔ انجمن کا سالانہ اجلاس ایک "قوم" کی علامت تھا۔ چنانچہ بانگِ درا کی نظموں میں "محفل"، "انجمن"، "بزم" کے الفاظ بطور استعارہ نظر آتے ہیں۔ اس طرح انجمن کے جلسوں میں قوم سے براہِ راست تخاطب اقبال کے قومی وملی تخیل کے لیے ایک زبردست تخلیقی محرک ثابت ہوا۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح انجمن نے اقبال کے ذہن کو متاثر کیا اسی طرح اقبال نے انجمن کو عوام میں متحرک و مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔(۱۳۳)

اقبال کی نظم "ہمالہ" مخزن کے پہلے شمارے بابت اپریل ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی اور بقول شیخ عبدالقادر "یہاں سے گویا اقبال کی اردو شاعری کا پبلک طور پر آغاز ہوا۔"(۱۳۴)

اسی زمانے میں اقبال نے انگریزی اور اردو نثر کو بھی اظہار کا وسیلہ بنایا۔ رسالہ "انڈین اینٹی کیوری" (Indian Antiquary) بمبئی کے شمارہ ستمبر ۱۹۰۰ء میں ان کا نہایت بلند پایہ انگریزی مضمون "عبدالکریم الجیلی کا نظریہ توحیدِ مطلق" شائع ہوا(۱۳۵) "بچوں کی تعلیم وتربیت" (جنوری ۱۹۰۲ء)، "اردو زبان" (ستمبر ۱۹۰۲ء)، "اردو زبان پنجاب میں" (اکتوبر ۱۹۰۲ء)، "قومی زبان" (اکتوبر ۱۹۰۴ء) مخزن میں شائع ہوئے۔(۱۳۶) اس کے علاوہ معاشیات کے موضوع پر ایک باقاعدہ تصنیف "علم الاقتصاد" ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی۔(۱۳۷)

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال کا دورِ یورپ ہے جو اقبال نے شدید محنت اور تعلیمی انہماک سے گزارا۔ محنت کا ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے تین سال کے مختصر عرصے میں تین ڈگریاں حاصل کیں۔ عبدالسلام خورشید کے مطابق:

> "اقبال نے ۱۹۰۶ء میں بی۔ اے کینٹب کیا۔ ۱۹۰۸ء میں مڈل ٹمپل سے بیرسٹری کی سند حاصل کی اور درمیانی وقفے (۱۹۰۷ء) میں میونخ یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کیا۔ اس کے لیے انہوں نے ایران میں مابعد الطبیعات کی نشوونما" پر تحقیقی مقالہ لکھا۔"(۱۳۸)

تعلیم کے علاوہ اقبال نے مجلسی سرگرمیوں میں حصہ بھی لیا، نکلسن، براؤن، میک ٹیگرٹ، آرنلڈ، ایماویگے ناست، سینے شل، عطیہ فیضی وغیرہ جیسے ذہین وفطین لوگوں سے ان کی گفت وشنید اور تدریس کے سلسلے رہے۔ اسی طرح ہائیڈل برگ کا قیام دوسری باتوں کے علاوہ گوئٹے کے حوالے سے بھی اہم ہے۔(۱۳۹)

۱۹۰۶ء میں برصغیر میں مسلم لیگ قائم ہوئی ادھر انگلستان میں لندن میں مقیم مسلمانوں کا سید امیر علی کی زیرِ صدارت جلسہ ہوا جس میں "آل انڈیا مسلم لیگ کی برٹش کمیٹی" قائم ہوئی۔ سیّد امیر علی کو کمیٹی کا صدر چنا گیا اور

اقبال کمیٹی کے مجلسِ عاملہ کے رکن منتخب ہوئے۔انہوں نے انگلستان میں ہندوستان کے مسلم طلباء کی انجمنوں میں بھی حصہ لیا۔(۱۴۰) جب اقبال ہندوستان واپس (۱۹۰۸ء) آئے تو ان کے خیالات میں تبدیلی واقع ہو چکی تھی۔

کچھ ناقدین کے مطابق دورِ یورپ اور اس کے بعد کم وبیش تین سال تک کا دورا قبال کی زندگی کا نہایت ہیجان انگیز دور ہے۔(۱۴۱)

یورپ کی تمدنی زندگی مشرق سے مختلف تھی۔اقبال نے اس ''نئی زندگی'' سے کٹر مشرقی ہونے کے باوجود بہت جلد مطابقت پیدا کر لی جہاں جوان خواتین ان کو فلسفہ کا درس دیتی تھیں۔بالخصوص عطیہ فیضی سے تعلقات کا اندازہ اس نظم سے لگایا جاسکتا ہے جو انہوں نے ''وصال'' (بانگِ درا حصہ دوم) کے نام سے عطیہ کو لکھ کر بھیجی تھی۔(۱۴۲)

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے
خوبیِ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۱۲۹/۱۳۵)

''اقبال عنفوانِ شباب میں اپنے عہد کے دوسرے نوجوانوں سے کچھ مختلف نہ تھے۔''(۱۴۳) انگلستان سے واپس پہنچے تو بہت دنوں تک یورپ کی محفلوں خصوصاً عطیہ کے ساتھ مجلس آرائیوں کا اثر ان کے ذہن پر چھایا رہا،اس زمانے میں انہوں نے عطیہ کے نام جو خطوط لکھے اس سے ان کے احساسِ تنہائی،کرب روحانی،احساسِ حرماں اور مایوسی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے(۱۴۴) اس جذباتی اور ہیجانی دور میں بھی وہ علمی وفکری اکتسابات سے غافل نہیں رہے(۱۴۵) ساتھ ہی اس جذباتی دور نے ان کی شاعری پر نہایت خوشگوار اثر بھی ڈالا ہے۔شدید قسم کی احساسِ تنہائی،فلسفہ میں ارتعاشِ جذبات،گہرائی اور تاثیر،دردمندی اور سوز وگداز،عشقِ رسولؐ،عشقِ ملت،عشقِ انسانیت،عشقِ باری ان تمام جذبات کا دھارا انہی واردات ومعاملات اور اسی حادثۂ غم سے پھوٹا ہے اور اس کے ترفع کا صحت مند نتیجہ ہے۔اقبال نے اپنی بعض تمناؤں کی تنقیح وتہذیب کی،انہیں تخلیقِ شعر کا موجب بنایا اور وہ ذہنی اضطراب وہیجان،جوش وحرماں جو دل میں سیلِ بلا بن کر موجزن تھا صحت مند تہذیبی،ملی ودینی اور فکری خیالات کی صورت میں نمودار ہوا۔اور اس کی اہم ترین مثال ''شکوہ'' ہے۔اور صرف یہی نہیں بلکہ اقبال کے ہاں جو مغرب کی تہذیبی بے راہ روی کا تیز ترین احساس ہے،اس کی تشکیل میں جہاں اور بہت سے عوامل ہیں وہاں اقبال کے اس دور کے ذاتی تجربات اور واردات کا دخل بھی ہے اور اسلامی اور مغربی تہذیب کی حقانیت واصلیت تک

پہچاننے میں یہ ہیجانی دور انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔

غرض یورپ کے بعد ایک طرف معاش کی فکر دامن گیر ہے، نہایت پیچیدہ ازدواجی الجھنوں سے معاملہ ہے، یورپ کی یادیں ہیں، احساسِ حرماں و تنہائی ہے، دوسری طرف ملک کے بگڑتے ہوئے سیاسی حالات ہیں۔ عالمِ اسلام کی سیاسی، سماجی، معاشرتی، معاشی، ذہنی غلامی اور یورپ کا استبداد ہے۔ اس قلبی کشمکش کی جھلکیاں ان کی اس دور کی تخلیقات و تحریرات میں بھی نظر آتی ہیں۔ مثلاً ان کی بیاض ملاحظہ فرمایئے جس کا عنوان ہی معنی خیز ہے۔ Stray Reflection (۱۹۱۰ء)۔ حتیٰ کہ خطبہ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) تک میں اس کی تلخی کی گونج سنائی دیتی ہے۔

> ''کیا ہم نے کبھی یہ غور کیا کہ ہماری انجمنوں اور مجلسوں کا فرض...... یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کی سطح کو اونچا کریں'' ''مغربی دنیا میں......عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں کامیاب ہونے کی بجائے اُلٹا ضرر رساں ثابت ہوگا۔'' (۱۴۶)

شاعری میں بالخصوص ''شکوہ'' (۱۹۱۱ء) اہم ترین مثال ہے۔ ۱۹۰۹ء میں اقبال نے جو خط عطیہ کو لکھا تھا اس کی یہ سطور دیکھیں:

> ''میری زندگی سخت مصیبت بنی ہوئی ہے۔ وہ مجھ پر کوئی بھی بیوی زبردستی منڈھ دینا چاہتے ہیں۔ انسان ہونے کی حیثیت سے مجھے مسرت اور خوشی حاصل کرنے کا حق ہے۔ اگر سوسائٹی یا فطرت مجھے یہ حق دینے سے انکار کر دے تو میں دونوں کا کھلم کھلا مقابلہ کروں گا۔ واحد علاج یہ ہے کہ میں اس بد بخت ملک کو چھوڑ کر چلا جاؤں یا پھر شراب نوشی میں پناہ لوں جو خودکشی کو آسان بنا دیتی ہے۔'' (۱۴۷)

یہ شکوہ کا ذاتی ہیجانی انداز تھا۔ اب علوی اور ملّی انداز دیکھیے:

کیوں زیاں کار بنوں، سود فراموش رہوں — فکر فردا نہ کروں محوِ غم دوش رہوں
نالے بلبل کے سنوں اور ہمہ تن گوش رہوں — ہم نوا میں بھی کوئی گل ہوں کہ خاموش رہوں
جرأت آموز مری تابِ سخن ہے مجھ کو — شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۹۰/۱۷۴)

بادہ کش غیر ہیں گلشن میں لبِ جو بیٹھے		سنتے ہیں جام بکف نغمۂ کو کو بیٹھے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۹۷/۱۸۱)

یورپ سے واپس آ کر اقبال دوبارہ انجمن حمایتِ اسلام کی سرگرمیوں میں حصہ لینے لگے۔ انجمن اسلامیہ لاہور سے وابستہ ہوئے۔ ''پنجاب پراونشل لیگ'' کی سرگرمیوں میں شریک ہوئے۔ یہاں یہ توجہ دلانا ضروری ہے کہ اقبال متعدد انجمنوں سے وابستہ تھے، اگر ان انجمنوں کے سیاسی، اقتصادی، معاشرتی، تعلیمی اور مذہبی مقاصد کے حصول کی کوششوں کا اقبال کے عمرانی وتہذیبی نقطۂ نظر کی تشکیل میں حصہ ہے تو اقبال کے فکرو نظر سے بھی انجمنوں کو بے حد فائدہ ہوا۔

اقبال کی عملی سیاسی زندگی باقاعدہ تصنیف کی محتاج ہے اور اس سلسلے میں کئی تصانیف وجود میں آ چکی ہیں (۱۴۸) لیکن چونکہ ان کی سوانحی وعملی زندگی میں ان واقعات کا تذکرہ ناگزیر ہے اور ان کی فکری زندگی کی تشکیل میں ان کا نمایاں حصہ ہے اور ان کی ذہنی ساخت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ چند اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اقبال ۱۹۲۶ء میں باقاعدہ طور پر عملی سیاست میں داخل ہوئے۔ پنجاب کونسل کے ممبر بنے۔ اقبال کا مقصد اس بیان سے واضح ہوتا ہے:

> ''مسلمانوں کو معلوم ہے کہ میں اب تک اس قسم کے مشاغل سے بالکل علیحدہ رہا ...... اب قوم کی مصیبتیں مجبور کر رہی ہیں کہ میں اپنا حلقۂ عمل قدرے وسیع کروں۔ شاید میرا ناچیز وجود اس طرح اس ملت کے لیے زیادہ مفید ثابت ہو سکے جس کی خدمت میں میری زندگی کے تمام لیل و نہار گزرے ہیں۔'' (۱۴۹)

تجاویزِ دہلی (۲۰، مارچ ۱۹۲۷ء) (۱۵۰) کے سلسلے میں اس طرح اظہارِ خیال کیا کہ:

> ''حلقہ ہائے انتخاب کا اشتراک کسی حالت میں گوارا نہیں کیا جاسکتا...... مسلمان تعداد میں کم ہیں، اقتصادی حیثیت سے پیچھے ہیں، تعلیم میں پسماندہ ہیں، ویسے بڑے بھولے بھالے ہیں...... مسلمان اپنے پاؤں پر کھڑے ہوں اور مردانہ وار ہر مصیبت کا مقابلہ کریں۔'' (۱۵۱)

سائمن کمیشن (۱۹۲۸ء) کا جہاں مسلم لیگ اور کانگریس وغیرہ نے بائیکاٹ کیا وہاں مسلم لیگ شفیع گروپ (جس

میں اقبال بھی شامل تھے) کمیشن کے ساتھ تعاون کی تائید کی، اور چند معروضات پیش کیں۔ کمیشن نے اپنی رپورٹ میں ''مسلمانوں کے تمام مطالبات کو (جو سوائے مخلوط انتخابات کے سب وہی تھے جن کی تفصیل تجاویزِ دہلی میں بیان کردی گئی تھی) یکسر نظرانداز کردیا گیا۔'' (۱۵۲)

۱۹ مئی ۱۹۲۸ء میں نہرو رپورٹ اور پھر ۱۹۲۹ء میں قائداعظم کے چودہ نکات نہ صرف تحریک پاکستان بلکہ اقبال کی عملی سیاست میں بھی بے حد اہمیت رکھتے ہیں۔ کم و بیش دو عشروں تک قائداعظم اور اقبال کی سیاسی راہیں جدا جدا رہیں (بالخصوص جداگانہ انتخاب کے مسئلے پر) لیکن ۱۹۲۹ء میں چودہ نکات کے بعد سے قائد اور اقبال میں ذہنی قربت اور ہم آہنگی پیدا ہوگئی۔ (۱۵۳)

نہرو رپورٹ کے ردعمل میں مسلم کانفرنس (۲۹ دسمبر ۱۹۲۸ء سے یکم جنوری ۱۹۲۹ء تک) میں اقبال نے سر شفیع کی پیش کردہ قرارداد کی حمایت میں تقریر کرتے ہوئے کہا:

> ''میں اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ آج سے نصف صدی قبل سر سیّد احمد خاں مرحوم نے مسلمانوں کے لیے جو راہِ عمل متعین کی تھی وہ صحیح تھی اور تلخ تجربوں کے بعد ہمیں اس راہِ عمل کی اہمیت محسوس ہو رہی ہے...... اگر مسلمانوں کو ہندوستان میں بحیثیت مسلمان ہونے کے زندہ رہنا ہے تو جلد از جلد اپنی اصلاح اور ترقی کے لیے سعی و کوشش کرنی چاہیے اور جلد از جلد ایک علیحدہ پولیٹیکل پروگرام بنانا چاہیے...... آج ہر قوم اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے کوشش کر رہی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ مسلمان اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے سعی و کوشش نہ کریں......'' (۱۵۴)

اقبال کی زندگی کا آخری دس گیارہ سالہ دور انتہائی علمی مصروفیت اور سیاسی و سماجی گہما گہمی کا زمانہ ہے اور اس کی واضح دلیلیں ان کے ''خطبات'' ہیں جو انہوں نے اپنے سفر جنوبی ہند کے دوران ۱۹۲۹ء میں دیے۔ (۱۵۵) جن کے ذریعے اقبال نے فکرِ اسلامی کے عصری تقاضوں کی روشنی میں تشکیلِ نو کی کوشش کی ہے۔

۱۹۳۰ء میں اقبال نے اپنے زیرِ صدارت ہونے والے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس میں معروف خطبہ الٰہ آباد پیش کیا۔ یہ خطبہ اقبال کے تہذیبی و سیاسی فکر کے حوالے سے بے حد اہم ہے اس میں اقبال نے فرد، قوم، تمدن، سیاست، مذہب، ثقافت، وطنیت، مغربی و اسلامی نظام ہائے حیات و سیاست کا تقابلی مطالعہ اور برصغیر

میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کا تصور پیش کیا۔ ''یہ عام نوعیت کے خطبات سے مختلف تھا جو ایسے مواقع پر صادر کیے جاتے ہیں کیونکہ اس میں انہوں نے مسائل کا تجزیاتی سائنسی طریق کے مطابق فلسفیانہ انداز میں کیا تھا۔''(۱۵۶)

۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس میں شریک ہوئے۔ واپس آتے ہوئے روم، مصر اور فلسطین گئے۔ موتمرِ عالمِ اسلامی کے اجلاس میں شرکت کی، بیت المقدس گئے۔ اس سفر کا حاصل ''ذوق و شوق'' (۱۹۳۱ء) کی صورت میں موجود ہے۔

۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء میں اقبال نے اپنے زیرِ صدارت مسلم کانفرنس میں صدارتی خطبہ ارشاد فرمایا۔ یہ خطبہ بھی مختلف تہذیبی، سماجی اور سیاسی دلالتوں کے حوالوں سے اہم ہے۔ ہندوستان کی تحریکِ آزادی کے ساتھ ساتھ مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام اور اس کے استبداد، وطنیت اور مسلمانوں کو اپنے آپ پر اعتماد کی تلقین کی ہے۔ بقول پروفیسر محمد عثمان ''مطالب و اسلوب کے لحاظ سے اس کو اپنے پیشرو کی بازتشکیل سمجھنا چاہیے۔''(۱۵۷)

۱۹۳۲ء میں تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی۔ انگلستان سے پیرس گئے، برگساں سے ملاقات کی اور اس کے تصورِ زماں سے متاثر ہوئے۔ اسپین گئے، مسجدِ قرطبہ کی زیارت کی۔ اس سفر کا حاصل ''مسجدِ قرطبہ'' (۱۹۳۳ء) ہے۔

اکتوبر ۱۹۳۳ء میں افغانستان کے بادشاہ (نادر شاہ) کی دعوت پر تعلیمی معاملات میں مشورے کے لیے سیّد سلیمان ندوی اور سیّد راس مسعود کی معیت میں کابل گئے۔ وہاں سنائی کے مزار کی زیارت کی، اس سفر کے تاثرات کا اظہار مثنوی ''مسافر'' (۱۹۳۴ء) میں ہوا اور سنائی کے مزار کی زیارت کی جس کی یاد میں بالِ جبریل (۱۹۳۴ء) کے حصہ دوم کی پہلی غزل تخلیق ہوئی۔ (''سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا'')

آخری پانچ سالوں میں بھی اقبال طویل علالت اور مالی پریشانیوں کے باوجود تخلیقی و فکری کاموں میں دلچسپی لیتے رہے اور اسی زمانے میں دو علمی و معرکوں میں حصہ لیا۔ (i) احمدیت کا مسئلہ۔ (ii) وطنیت کا مسئلہ۔

اقبال نے لگ بھگ ۱۹۳۵ء میں ''قادیانی اور جمہور مسلمان'' (۱۵۸) کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا جس پر نہرو نے احمدیت کی حمایت میں ''ماڈرن ریویو، کلکتہ (۱۹۳۵ء) میں تین مضامین شائع کروائے۔ ان کے جواب میں اقبال نے جنوری ۱۹۳۶ء میں مفصل مضمون لکھا۔ (۱۵۹)

دوسرا علمی معرکہ وطنیت کا مسئلہ تھا ۱۹۳۸ء کے اوائل میں مولانا حسین احمد مدنی اور اقبال کے درمیان نظریۂ وطنیت پر اخباری بیانات کے ذریعے بحث کا آغاز ہوا اور جس کا باقاعدہ جواب اقبال نے وفات سے چھ ماہ

قبل ۱۹۳۸ء میں "جغرافیائی حدود اور مسلمان" (۱۶۰) کی صورت میں دیا۔

۱۹۳۶ء میں مسلم لیگ کی تنظیم نو کے سلسلے میں قائداعظم نے مرکزی پارلیمانی بورڈ قائم کیا جس میں پنجاب مسلم لیگ کے صدر اقبال نامزد ہوئے اور پنجاب میں آل انڈیا مسلم لیگ کے احیاء کا کام بطور عوامی تحریک کے اقبال کی قیادت میں شروع ہوا۔ اس موقع پر دونوں زعماء کے درمیان خط و کتابت کا آغاز ہوا۔ یہ خطوط اقبال کے بعض فکری زاویوں کو نمایاں کرتے ہیں۔ (۱۶۱)

۱۸ اپریل ۱۹۳۷ء کو انجمن حمایتِ اسلام کے صدر منتخب ہوئے لیکن یکم جولائی کو بوجہ علالت استعفیٰ دے دیا۔

اسی علالت کے باعث ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو صبح پانچ بجے کے قریب اپنے خالق حقیقی سے جا ملے اور آخری وقت میں تہذیب و تمدن سے متعلق اپنا تمام تر فکری نچوڑ اور اپنا تمام تر فکری و تہذیبی تشخص اس قطعے کی صورت میں پیش کر دیا۔

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید   نسیمے از حجاز آید کہ ناید؟
سر آمد روزگارِ ایں فقیرے   دگر دانائے راز آید کہ ناید؟

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۲/۸۹۴)

اسلامی اور مغربی تہذیب سے متعلق اقبال کے ابتدائی نقوش
(ایک ارتقائی نظر......۱۹۰۸ء تک)

اسلامی اور مغربی تہذیب کا تقابلی مطالعہ باقاعدہ طور پر پہلی دفعہ اقبال کے ہاں قیامِ یورپ کے دوران مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل میں سامنے آتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کوئی بھی نقطۂ نظر، کوئی بھی نصب العین اچانک ہی وجود میں نہیں آجاتا بلکہ اس کے لیے پہلے سے زمین ہموار ہو رہی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے اقبال کی نظم و نثر میں ابتدائی نقوش کا سرسری جائزہ لیتے ہیں۔

ان کا پہلا نثری علمی کارنامہ ''عبدالکریم الجیلی کا نظریۂ توحیدِ مطلق'' (ستمبر ۱۹۰۰ء) ہے جس میں انہوں نے الجیلی کے نظریۂ توحید مطلق اور نظریۂ انسان کامل کا جائزہ لیا ہے۔ اقبال پیدائشی مسلم تھے اور اپنے تہذیبی تفکر میں توحید کو بنیادی حیثیت دیتے تھے لیکن توحید پہلی دفعہ بطورِ علمی مبحث اس انگریزی مضمون کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ اس میں تصوف اور مابعد الطبیعات کے حوالے سے توحید کے اسرار و رموز پر غور کیا گیا ہے۔ توحید کا یہی موضوع بتدریج مابعد الطبیعاتی حوالوں کی بجائے آگے چل کر تمدنی حوالوں سے موضوع بنا۔ اس لیے اقبال کے ذہنی ارتقا میں اس کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔ اقبال کے تصورِ خودی میں الجیلی کے خیال کی جھلک موجود ہے مگر اس فرق کے ساتھ کہ اقبال نے تمدنی زاویہ قائم کیا ہے۔ اقبال نے الجیلی کے انسان کامل کے روحانی تجربہ کے ذیل میں لکھا ہے:

" But the spiritual experience, as the sufis of this school hold, is not permanents moments of spritual vision, says methew Arnold, Cannot be our

command. The God man is he who has known the msytory of his own being, who has realised him-self as good man; but when that particular spiritual realization is over, man is man and God is God. Had the experience been permanent, a great moral force would have been lost and over turned."(۱۶۲)

اِس عبارت کی روشنی میں اقبال کے مردِ مومن کے معاشرتی وتہذیبی منصب کا ایک ماخذ ہمارے سامنے آتا ہے اور نہ صرف اسرارِ خودی بلکہ بالخصوص پانچویں خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" کے تمہیدی پیراگراف (محمد عربی بُرفلک الافلاک...... مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے)(۱۶۳) میں مندرجہ بالا الفاظ کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اس کا اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اقبال نے مختلف مقامات پر ہیگل اور اس کے فلسفے سے الجیلی کے افکار کی فلسفیانہ تصدیق کا کام لیا ہے(۱۶۴) جو خود فکرِ اقبال پر ہیگل کے اثرات کو ظاہر کرتا ہے۔(۱۶۵)

اقبال نے یورپ روانہ ہونے سے پہلے تک یونیورسٹی اورینٹل کالج اور گورنمنٹ کالج لاہور میں بحیثیت استاد کام کیا۔ میکلوڈ عربک ریڈر کے تحت تصنیف وتالیف اور تحقیق وتدریس کے مواقع ملے۔ زندگی کے ٹھوس مسائل پر تجزیے کا موقع ملا۔ بحیثیت معلم مشاہدۂ مقاصد وطریق تعلیم کا نتیجہ "بچوں کی تعلیم و تربیت" (جنوری ۱۹۰۲ء) کی صورت میں نکلا۔ یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ اس دور میں علی گڑھ تحریک کے زیر اثر جدید مغربی علوم وفنون کا حصول اور جوش وخروش قوی تھا۔ خود اقبال مولوی میر حسن کے ذریعے علی گڑھ کے جدید مغربی تعلیمی مقاصد سے آشنا اور متاثر تھے۔ چنانچہ اس مضمون کی بنیاد علومِ جدیدہ پر ہے اور بچوں کی تعلیم وتربیت کو قومی عروج کی جڑ خیال کیا گیا ہے۔ جبکہ مروّجہ طریقۂ تعلیم عالمی اصولوں پر مبنی نہیں ہے۔ وہ ایسی تعلیم اور طریق تعلیم کے قائل ہیں جو بچے کو اخلاقی طور پر بھی اور عملی زندگی میں بھی کامیاب کرے۔ اقبال کو استاد کے سماجی وتہذیبی منصب کا احساس ہے "تمام قسم کی اخلاقی، تمدنی اور مذہبی نیکیوں کی کلید اسی کے ہاتھ میں ہے اور تمام ترملکی ترقی کا سرچشمہ اسی کی محنت ہے۔"(۱۶۶)

ستمبر ۱۹۰۲ء میں "اردو زبان" میں اردو نثر کی ترقی میں انگریزی زبان اور پریس کی ترویج کا اعتراف کیا

ہے۔مغربی علوم وفنون کے گہرے اثرات اور احسان کو تسلیم کیا ہے۔

> ''موجودہ دور میں اردو ترقی کے تین بڑے قوی اسباب ہوئے ہیں اوّل: چھاپہ خانہ کی ترویج جو مسیحی واعظوں بالخصوص سیرام پور کے واعظوں کی وساطت سے ہوئے۔دوم: زبان انگریزی میں تعلیم جو ۱۸۳۲ء سے مسیحی واعظوں اور بالخصوص ڈف صاحب کے مساعی جمیلہ سے شروع ہوئی اور جس نے ہندوستان کی زبان پر مغربی علمی خزائن کے دروازے کھول کر ان پر وہ احسان کیا جو گم شدہ یونانی علمِ ادب کی دریافت نے یورپ کی زبانوں پر کیا تھا۔مغربی علوم وفنون کی ہوا نے اردو زبان میں ایک نئی روح پھونک دی اور شاید ہندوستان کی کوئی اور زبان اس مغربی اثر سے اس قدر متاثر نہیں ہوئی جس قدر کہ یہ زبان ہوئی ..'' (۱۶۷)

علم الاقتصاد (۱۹۰۴ء) اقبال کی پہلی باقاعدہ اردو تصنیف ہے۔اقبال کے تصنیفی وعلمی ارتقا میں اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا لیکن یہاں نہ اس کے مکمل مطالب وموضوعات کا مفصل جائزہ لینا مطلوب ہے اور نہ علمِ معاشیات کے حوالے سے... تاہم موضوع کے اعتبار سے ابتدائی اشارات کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔اقبال اس علم کو علمِ تمدن کی شاخ خیال کرتے ہیں (۱۶۸) ان کے نزدیک اس کا مطالعہ نہ صرف قومی بہبود بلکہ قومی وجود اور نظام وقیام تمدن کے لیے ضروری ہے (۱۶۹) اقبال کے نزدیک جدید ایجاد (مثلاً برقی قوت) سے بہرہ مند ہونا اور ایجادات ومعدنیات کی دریافت تمدنِ انسانی کا منتہا ہے۔(۱۷۰) تمدنی ترقی کے لیے تمدنی تعلقات کی تکمیل ضروری ہے (۱۷۱) اقبال کے نزدیک ہندوستان کی تمدنی ترقی میں بڑی رکاوٹ افلاس (۱۷۲)، تعلیمی پسماندگی صنعت اور صنعتی تعلیم سے بے توجہی ہے۔(۱۷۳) اس کے علاوہ تجارت پر مغربی سوداگروں کے قبضے کو بھی ایک بڑی رکاوٹ قرار دیتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں بھی ان کو برطانوی امپریلزم کے معاشی استحصال کا احساس تھا لکھتے ہیں:

''یہاں کی تجارت بیشتر مغربی سوداگروں کے ہاتھ میں ہے جو اپنے سرمائے کو ہندوستانی تجارت کی مختلف شاخوں میں لگا کر نفعِ عظیم حاصل کرتے ہیں۔'' (۱۷۴) اس کتاب کے وہ حصے بھی قابل توجہ ہیں جہاں انہوں نے شخصی وذاتی ملکیت کی مخالفت اور محنت کش طبقے کے حقوق کی پُر جوش حمایت کی ہے۔مغربی ملوکیت اور سرمایہ دارانہ نظام کی مخالفت کی ہے اور زمین کے لیے قومی ملکیت کا تذکرہ کیا ہے۔یہاں وہ مارکسی نظریات سے

متاثر نظر آتے ہیں(۱۷۵) افلاس کے پیشِ نظر بڑھتی ہوئی آبادی کو زوال کا سبب قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں بچپن کی شادی اور تعددِ ازدواج سے احتراز کرنے اور اس کی روک تھام کے لیے مسلمانوں میں مروج طریقہ یعنی ضبطِ نفس سے کام لینے کا مشورہ دیا ہے۔(۱۷۶) اقبال نے معاشی ترقی کے سلسلے میں قومی اور صنعتی تعلیم کی طرف توجہ دلائی ہے اور قومی تعلیم کا اقتصادی پہلو اور اہمیت اجاگر کی ہے۔(۱۷۷)

اس کا اہم ترین حصہ وہ ہے جہاں انہوں نے ڈراوَن کے فلسفۂ جدید یعنی "قانونِ بقائے حیات" کا تذکرہ کیا ہے اور اس کا اطلاق مذہب پر کیا ہے۔ ان کے نزدیک تمام عالمِ حیات، افکار و نظریات، مذاہب، مادی اشیاء سب اس کی زد میں آتے ہیں جو مذہب، خیال (یا قوم) انسان کے تمدنی و تہذیبی حالات اور جدید ضروریات کو پورا نہ کرے، عقلی ترقی کے ساتھ ترقی نہ کرے وہ مٹ جاتا ہے۔(۱۷۸) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کو اس زمانے ہی میں اجتہاد کی اہمیت کا احساس ہو چکا تھا۔ غرض اس دور میں اس تصنیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو نظامِ تمدن اور جدید ایجادات سے استفادہ کا بھی احساس ہے۔ تمدنی و تہذیبی تعلقات کی تکمیل، افلاس، تعلیمی پسماندگی، صنعتی تعلیم کی اہمیت، صنعت و تجارت کی اہمیت، برطانوی امپریلزم کے استبداد، سرمایہ دارانہ نظام کی چیرہ دستیاں، معاشی و مادی ترقی، قومی تعلیم اور سب سے زیادہ اجتہاد اور جدید حالات سے مطابقت کا احساس ہے اور یہی احساس ہے کہ وہ ساری زندگی اسلامی فقہ کی تدوینِ نو کے لیے اجتہاد پر زور دیتے رہے۔ الغرض اس دور میں اس تصنیف سے ان کے حقیقت پسندانہ پہلو اور معاشی و اجتہادی نقطۂ نظر کے اوّلین رجحانات سامنے آتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی اقبال کی نظم "خضرِ راہ" کو عموماً اشتراکی انقلاب کی صدائے بازگشت سمجھا جاتا ہے لیکن فکری ارتقا کے تمام تدریجی مراحل سامنے ہوں تو واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے قلب و ذہن میں یہ انقلابی محرکات ابتدا ہی سے کارفرما تھے۔(۱۷۹)

"قومی زندگی" (اکتوبر ۱۹۰۴ء) (۱۸۰) اقبال کا پہلا طویل مضمون ہے۔ موجودہ علمی اکتشافات و ایجادات سے انسانی تہذیب و تمدن میں جو انقلاب رونما ہوا ہے اس کی وجہ سے اقبال ڈراوَن کے تنازع للبقا کے اصول کی روشنی میں تمام تر زندگی اقوام اور مذاہب کو دیکھتے ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پسماندہ اقوام اپنی بقا کے لیے نئے نئے سامان بہم پہنچائیں۔

اقبال کو مغربی تہذیب و تمدن کے پھیلاؤ، اثرات اور ایجادات و اکتشافات کا بھرپور احساس ہے اور ان کی ترقیوں کے تہذیبی مضمرات سے وہ آگاہ ہیں۔ اقبال دیکھ رہے تھے کہ مشرق میں مغرب کے سیاسی تسلط کے

سبب ذہن اور دل بھی یورپ کے فکری تسلط کے اسیر ہو رہے ہیں۔

> ''ظاہری فاصلہ......اب ریل اور پیامِ برقی کی حیرت انگیز ایجادوں سے گویا بالکل معدوم ہو گیا ہے اور وہ ممالک جو کبھی ناپیدا کنار سمندروں کی وجہ سے ایک دوسرے سے اس قدر دور تھے کہ ایک کو دوسرے کی ہستی کا بھی علم نہ تھا۔موجودہ صدی میں فنِ جہازرانی کی تعجب خیز ترقی سے ایک شہر کے دو محلوں کی طرح معلوم ہوتے ہیں جس سے دنیا کی تمام قومیں ایک دوسرے کی تہذیب و تمدن سے روز بروز متاثر ہو رہی ہیں۔''(۱۸۱)

ان کو یہ بھی احساس ہے کہ اب جنگ تلواروں سے نہیں بلکہ علم اور وسائل کے ذریعے جیتی جاتی ہے کیونکہ اب جنگ بھی دماغوں اور تہذیبوں کی ہوتی ہے۔

> ''ایک زمانہ تھا کہ اقوامِ دنیا کی باہمی معرکہ آرائیوں کا فیصلہ تلوار سے ہوا کرتا تھا...مگر حال کا زمانہ ایک عجیب زمانہ ہے جس میں قوموں کی ان کے افراد کی تعداد، ان کے زورِ بازو اور ان کے فولادی ہتھیاروں پر انحصار نہیں رکھتی بلکہ ان کی زندگی کا دارومدار اس کاٹھ کی تلوار پر ہے جو قلم کے نام سے موسوم کی جاتی ہے......ہاتھوں کی لڑائی کا زمانہ گزر چکا۔اب دماغوں، تہذیبوں اور تمدنوں کی ہنگامہ آرائیوں کا وقت ہے۔''(۱۸۲)

اقبال کے نزدیک انگریزوں اور جاپانیوں نے تنازع للبقا اور صنعتی تعلیم کی اہمیت کو سمجھ کر ترقی کی منازل طے کی ہیں جبکہ اس کے مقابلے میں مسلمانوں کی کیا حالت ہے، فرماتے ہیں:

> ''اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے۔اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔''(۱۸۳)

اس ضمن میں علماء کی فرقہ آرائی، امراء کی عیش پرستی، عوام کی جاہلانہ رسم پرستی، بے روزگاری، تعلیمی پسماندگی، جرائم کی افزودگی وغیرہ کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے پھر ان کے حوالے سے مسلمانوں کو اجتماعی جدوجہد،

ایثار و محنت کی تلقین کی ہے اور قومی زندگی کے احیائے نو کے لیے اصلاحِ تمدن اور تعلیمِ عام کا نسخہ تجویز کیا ہے، چونکہ اصلاحِ تمدن کا تعلق مذہب سے ہے اس لیے موجودہ وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے، تنازع للبقا کے اصولوں کے مطابق اپنے آپ کو مستحکم کرنے کے لیے فقہ اسلامی کی تدوین جدید پر زور دیا ہے جس کا اعادہ اقبال بعد میں زیادہ تفصیل کے ساتھ کرتے رہے۔

> ''اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصولِ مذہب سے جدا ہو...... حالاتِ زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں...... اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح ہمیں اس وقت تائید اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔'' (۱۸۴)

تعلیم عام کے سلسلے میں اقبال موجودہ علمی ترقیوں، سائنسی اکتشافات کو مدنظر رکھتے ہوئے ضروریاتِ زمانہ کے مطابق سائنس، ٹیکنالوجی اور صنعت و تجارت پر زور دیتے ہیں۔

تعلیم عام اور اصلاحِ تمدن کے سلسلے میں اقبال نے تعلیم کی ضرورت، مسلم نوجوانوں کی نئی نسل کا اسلوبِ حیات، مغربی تعلیم و تمدن کے اثرات، اسلامی یونیورسٹی کا قیام، تفرقہ آرائی اور علماء کی جہالت، عورتوں کے تعلیمی افلاس، توہم پرستی، غربت، اقتصادی خوشحالی کے لیے صنعت و تجارت، علومِ جدیدہ کا حصول، تقلید سے گریز، جدید اور قدیم کا تذکرہ کیا ہے۔

غرض اس مضمون میں اقبال نے مغرب کے زیر اثر پیدا ہونے والی صنعتی ترقی، سائنسی ایجادات اور جدید علوم و فنون کے عروج و کمال کے مقابلے میں دوسری اقوام بالخصوص مسلمانوں کی حالتِ زار بیان کی ہے۔ جس

کی وجہ سے اس میں مغرب اور اسلام کے تقابلی مطالعے کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے۔ چنانچہ اس دور میں جبکہ اقبال ہندو مسلم اتحاد اور وحدت الوجودی تصوف کے حامی تھے تو اسی کے ساتھ ساتھ ان کو عہدِ جدید میں پیدا ہونے والی حیرت انگیز تبدیلیوں کی بنا پر ترقی یافتہ اقوام کے مقابلے میں مسلم قوم کی تعمیر نو کا فکر تھا۔ اسی دور میں انہیں مغربی تہذیب کے پھیلاؤ اور اثر و نفوذ کا احساس بھی تھا۔ اسی دور میں ان کو بطورِ ملت مغرب کے مقابلے میں مسلمانوں کے زوال و انحطاط کا احساس بھی تھا جس کا بنیادی سبب جدید علوم و فنون سے محرومی تھا۔ انہیں یہ بھی احساس تھا کہ مسلمان علمی طور پر مغرب کی تقلید ہی سے زوال سے نکل سکتے ہیں۔ اس کا اظہار جاپان کے حوالے سے انہوں نے اس طرح کیا ہے:

> ''جاپانیوں کو دیکھو کس حیرت انگیز سرعت سے ترقی کر رہے ہیں..... (انہوں نے) دنیوی اعتبار سے مغرب کی تقلید کی اور ترقی کر کے وہ جوہر دکھائے کہ آج دنیا کی سب سے زیادہ مہذب اقوام میں شمار ہوتے ہیں......اس واسطے یہ ملک دنیوی اعتبار سے ہمارے لیے سب سے اچھا نمونہ ہے۔''(۱۸۵)

وطنی قومیت (نیشنل ازم) کے اس دور میں جبکہ اقبال ہمالہ، تصویر درد، نیا شوالہ، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، صدائے درد، ترانہ ہندی جیسی نظمیں تخلیق کر رہے تھے۔ اسی دور کا یہ مضمون بقول پروفیسر محمد عثمان:

> ''اوّل تا آخر اسلامی درد اور اسلامی قومیت کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ واقعات کی مختلف نہج پر غمازی کرتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ۱۹۰۴ء میں بھی اقبال قومی زندگی سے مسلمانوں ہی کی زندگی مراد لیتے تھے۔ جس کا براہِ راست تعلق حضرت علیؓ، امام ابوحنیفہؒ، شریعتِ اسلامی، پردے، تعدد ازدواج اور مولوی حضرات سے تھا۔''(۱۸۶)

غرض اقبال ارتقائے فکر کی اوائلی دور ہی میں ملتِ اسلامیہ کے تنزل کے اسباب سے باخبر تھے۔ وہ ملتِ اسلامیہ کی تعمیر نو قومیتِ اسلام کی روشنی میں کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ان کی رائے میں اسلامی تمدن دین اسلام کی عملی صورت تھی اور اب عہد جدید میں نئے تمدنی تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اسلامی اصولوں کی جدید اصولوں اور تقاضوں کے تحت تدوین کی ضرورت تھی۔ اصولِ بقائے حیات کے تحت یہی ضروری تھا۔ (۱۸۷)

ملی عنصر، جدید مغربی علوم و فنون سے رغبت، اسلامی اور مغربی تمدن کے مطالعے کی ابتدائی کیفیت کے

نقوش ابتدائی شاعری میں بھی ملتے ہیں۔ مثلاً ان کی پہلی قومی نظم ''فلاح قوم'' (فروری ۱۸۹۶ء) میں کشمیریانِ لاہور کو عزم و محنت، اجتماعی جدوجہد اور جدید علوم و فنون کے حصول کا پیغام دیا ہے (۱۸۸) یہ نظم اگرچہ ایک مخصوص گروہ سے وابستہ ہے لیکن اس سے اقبال کے ذہنی روّیے اور قومی احساسات کا پتہ چلتا ہے۔ اسی طرح انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ اجلاس میں جو نظمیں پڑھی گئیں وہ بھی اس کی اہم مثالیں ہیں۔ ۱۸۵۷ء کے بعد سے جدید انگریزی تعلیم ایک بنیادی مسئلہ رہا ہے۔ مسلمانانِ ہند میں دو گروہ تھے۔ ایک سرسیّد کے زیر اثر جدید انگریزی تعلیمی مکتب فکر، دوسرا قدیم طرزِ فکر سے متعلق۔ اقبال سرسیّد کے جدید میلان سے متاثر تھے چنانچہ ان کی نظم ''دین و دنیا'' (فروری ۱۹۰۲ء) بقول ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی مولوی نذیر احمد کے لیکچر ''دین اور دنیا'' سے متاثر ہے۔ جو انہوں نے انجمن کے سولہویں اجلاس منعقدہ فروری ۱۹۰۱ء کو دیا تھا۔ (۱۸۹) اس میں اقبال سرسیّد کے تعلیمی مقاصد سے متفق ہیں۔ دین و دنیا کی جدائی کو ناپسند کرتے ہیں۔ (۱۹۰) ایک اور نظم ہے ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' (۲۳ فروری ۱۹۰۲ء)۔ اس میں جہاں تعلیم کی تمدنی ضرورت، دین و دنیا کی وحدت اور اسی طرح کے ملّی موضوعات کو بیان کیا ہے وہاں اسلام کا عروج، علمی ترقیاں اور اسلام نے مغرب پر جو احسانات و اثرات مرتب کیے ان کو بھی واضح کیا ہے۔ مثلاً

ناز تھا جس پر کبھی غرناطہ و بغداد کو	پھر وہی محفل زمانے کو دکھا سکتا ہوں میں
آئیں اُڑ اُڑ کر پتنگے مصر و روم و شام سے	شمع اک پنجاب میں ایسی جلا سکتا ہوں میں
گوش بر آواز تھا مغرب کبھی جس کے لیے	وہ صدا پھر اس زمانے کو سنا سکتا ہوں میں

(کلیات باقیاتِ شعر اقبال، ص ۹۳)

قصیدہ ''دربارِ بہاول پور'' (نومبر ۱۹۰۳ء) میں عباسیوں کے سنہری دور کی طرف اشارہ کیا ہے:

زینتِ مسند ہوا عباسیوں کا آفتاب	ہو گئی آزاد احسانِ شہِ خاور زمیں
سامنے آنکھوں کے پھر جائے سماں بغداد کا	ہند میں پیدا ہو پھر عباسیوں کی سرزمیں

(کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، ص ۱۳۱، ۱۳۳)

سرسیّد سے ذہنی قربت کا اندازہ ان کی نظم ''سیّد کی لوحِ تربت'' (جنوری ۱۹۰۳ء) سے لگایا جا سکتا ہے جس میں سیاسی امور میں دلیری، ترکِ دنیا سے گریز، اخوت، دین کی تجارت سے گریز، جدید تعلیم، دیگر اقوام سے رواداری وغیرہ کے موضوعات بیان کیے گئے ہیں۔

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیمِ دیں | ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں
وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لیے اپنی زباں | چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں
محفلِ نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ | رنگ پر جواب نہ آئیں ان افسانوں کو نہ چھیڑ

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۶۸/۸۴)

دین کے پردے میں تو دنیا کا سودائی نہ ہو | آڑ میں مذہب کی شوقِ عزت افزائی نہ ہو

(کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، ص ۲۰۲)

اسی دورِ اوّل میں نظم ''بلال'' اور آخری نظم ''التجائے مسافر'' ایسی نظمیں ہیں جو خالصتاً اسلامی موضوعات سے متعلق ہیں۔ البتہ ''سرگزشتِ آدم'' (ستمبر ۱۹۰۴ء) مغرب کے حوالے سے خصوصی تذکرہ چاہتی ہے۔ اس میں انسان کے ذہنی اور روحانی ارتقا کی سرگزشت بغیر کسی نظریے کے بیان کی گئی ہے۔ نظم کے آخری آٹھ اشعار بے حد قابلِ توجہ ہیں۔ جن میں آدم کی عقلی و سائنسی اور تحقیقی کارناموں کی داستان ہے۔ یہ داستان کائنات کی مادی توجیہہ کے انقلابی نظریے سے شروع ہوتی ہے جو یونان کے حکیم دیماقریطس نے بیان کیا ہے۔ یورپ میں قرونِ وسطیٰ کی تاریکیوں کے بعد جب عربوں کی روشن خیالی اور علمی فیض رسانی کی بدولت تحریکِ احیائے علوم کا آغاز ہوا تو اہلِ کلیسا کی تنگ نظری کی بدولت مذہب و سائنس میں کشمکش شروع ہوگئی۔ اہلِ دانش کی بے شمار جانیں قربان ہوئیں۔ اہلِ کلیسا کے تشدد کے بعد گلیلیو، کوپرنیکس، نیوٹن کی فلکی اور سائنسی نظریات و تحقیقات نیز جدید ترین سائنسی اکتشافات و ایجادات اور علوم و فنون کی روداد بے حد سادگی کے ساتھ مختصر انداز میں بیان ہوئی ہے:

بنایا ذرّوں کی ترکیب سے کبھی عالم | خلافِ معنیٔ تعلیمِ اہلِ دیں میں نے
لہو سے لال کیا سیکڑوں زمینوں کو | جہاں میں چھیڑ کے پیکارِ عقل و دیں میں نے
سمجھ میں آئی حقیقت نہ جب ستاروں کی | اسی خیال میں راتیں گزار دیں میں نے
ڈرا سکیں نہ کلیسا کی مجھ کو تلواریں | سکھایا مسئلۂ گردشِ زمیں میں نے
کشش کا راز ہویدا کیا زمانے پر | لگا کے آئنۂ عقلِ دوربیں میں نے
کیا اسیر شعاعوں کو برقِ مضطر کو | بنا دی غیرتِ جنت یہ سرزمیں میں نے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۹۲، ۹۳/ ۱۰۸، ۱۰۹)

تسخیرِ فطرت کے باوجود عقل نارسا ہی رہی۔ انسانیت یا دل کی دنیا مسخر نہ ہو سکی۔

مگر خبر نہ ملی آہ! رازِ ہستی کی　　　کیا خرد سے جہاں کو تہہِ نگیں میں نے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۹۳/۱۰۹)

اور اب اقبال کے آخری ادوار میں ضربِ کلیم میں شامل نظم ''زمانہ حاضر کا انسان'' ملاحظہ کریں۔ بالخصوص یہ شعر:

ـ جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا　　　زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۸۳/۵۸۳)

اس طرح ابتدائی دور ہی میں تہذیبِ مغرب، تاریخِ مغرب اور عقلی انکشافات سے متعلق اقبال کے روّیے کی نشاندہی ہوتی ہے۔

اس نظم سے ولیم ڈریپر (۱۸۱۱ء۔۱۸۸۲ء) کی کتاب معرکۂ مذہب وسائنس (The Conflict between religion and science) ذہن میں آتی ہے جس میں پاپانِ روم کی داستان خونچکاں تفصیل سے بیان ہوئی ہے۔ بقول ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان حقائق سے سرسری طور پر آگاہ تھے۔ یقیناً انہوں نے دورِ یورپ میں اس کا مطالعہ کیا ہوگا۔ بالخصوص جرمن پہنچ کر ازمنۂ مظلمہ کے بارے میں مزید تاریخی معلومات میں اضافہ ہوگا ہوگا کیونکہ اس سرزمین کا ان واقعات سے گہرا تعلق ہے۔ اقبال اس کتاب سے اس قدر متاثر ہوئے کہ یورپ سے واپسی پر اس کا ترجمہ مولانا ظفر علی خاں سے کرایا جو معرکۂ مذہب وسائنس کے نام سے ۱۹۱۰ء میں شائع ہوا۔(۱۹۱)

غرض اس ابتدائی دور میں بھی جبکہ اقبال وحدت الوجودی عقائد، وطنی خیالات، مناظر فطرت سے شیفتگی اور ذوقِ استفہام وذوقِ جستجو سے لبریز ہیں، خود اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہیں تو اسی کے ساتھ ساتھ اسلام اور مغرب سے متعلق اقبال کا روّیہ سامنے آتا ہے۔ اقبال کو اسلامی تہذیب وتمدن اور اس کی انفرادیت کا بھی احساس ہے۔ تہذیبِ اسلامی اور تہذیبِ مغرب کے عروج وزوال اور اس کے اسباب بھی نظر میں ہیں۔ مسلمانوں میں پیدا ہو جانے والے منفی عناصر کا بھی احساس ہے۔ مغرب کے ہمہ گیر اثرات بھی نظر میں ہیں۔ مغرب کی مادیت اور مسلمانوں کی بے عملی بھی نگاہ میں ہے۔ غرض اسلام اور مغرب کے مطالعے میں جو روّیہ آگے چل کر بنیادی حیثیت اختیار کر گیا اس کی ہلکی ہلکی جھلکیاں اور ابتدائی نقوش اس دورِ استفہام میں بھی مل جاتے ہیں اور اگر اس سلسلے میں سرسیّد تحریک، جمال الدین افغانی کی تحریک، سیّد امیر کی روحِ اسلام، مغرب کے جدید نظریات وترقیات اور علمی انکشافات اور مسلمانوں کے زوال پذیر حالات ذہن میں رکھے جائیں تو یہ بات زیادہ آسانی سے واضح ہوسکتی

ہے۔تاہم ابھی کوئی منظم فلسفہ نہیں اُبھرا۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

۱۹۰۵ءتک ''ہر طرح کی نظمیں ہیں ان نظموں میں شاعری ابھی جزوِ پیغمبری نہیں بنی۔شاعر جس چیز سے متاثر ہوتا ہے اس پر شعر کہہ دیتا ہے لیکن ان نظموں میں افکار کی وسعت اور گہرائی موجود ہے اور وہ افکار و تاثرات بھی جابجا موجود ہیں جو آگے چل کر اقبال کا مخصوص پیغام اور اس کی امتیازی خصوصیت بن گئے۔'' (۱۹۲) گویا اقبال کا ایک متضاد فکری روّیہ اُبھر کر سامنے آتا ہے۔

لیکن اس سے یہ بات ضرور سامنے آتی ہے کہ اقبال شروع ہی سے اسلام اور مغرب سے متعلق بعض مخصوص خیالات رکھتے تھے۔ بعد کے ادوار میں انہیں افکار و خیالات کو پختہ انداز میں تفصیل سے شعر و نثر میں بیان کرتے رہے۔اس سلسلے میں دو خطوط مولوی انشاء اللہ خاں ایڈیٹر اخبار ''وطن'' کے نام (۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء از عدن، ۲۵ نومبر ۱۹۰۵ء از کیمبرج) (۱۹۳) بھی بے حد اہم ہیں۔ ان خطوط میں اقبال نے اپنے سفر کی روداد اور اپنے مشاہدات و تاثرات بیان کیے ہیں لیکن ان سے اقبال کی شخصیت کے نہایت اہم تخلیقی اور فکری و تہذیبی رُخ ہمارے سامنے آتے ہیں اور اس دور میں اقبال کے خیالات اور ان کی شخصیت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ مثلاً دیکھیے:

''ہم ہندوستانیوں سے یہ توقع نہ رکھو کہ ایشیا کی تجارت از سرِ نو قائم کرنے میں تمہاری مدد کر سکیں گے۔ ہم متفق ہو کر کام کرنا نہیں جانتے۔ ہمارے ملک میں محبت اور مروّت کی بو باقی نہیں رہی، ہم اس کو پکا مسلمان سمجھتے ہیں جو ہندوؤں کے خون کا پیسا ہو اور اس کو ہندو خیال کرتے ہیں جو مسلمانوں کی جان کا دشمن ہو۔'' (۱۹۴)

''ہم کتاب کے کیڑے ہیں اور مغربی دماغوں کے خیالات ہماری خوراک ہیں۔'' (۱۹۵)

''یہ شخص میرے اسلام کا قائل ہوا...... دو چار منٹ وہ تجارت کی پستی سے اُبھر کر اسلامی اخوت کی بلندی پر جا پہنچا۔'' (۱۹۶)

''ینگ ترک پارٹی کو انگلستان کی تاریخ سے فائدہ اُٹھانا چاہیے...... بڑے بڑے عظیم الشان انقلابوں کا بغیر کشت و خون ہو جانا کچھ خاک انگلستان ہی کا حصہ ہے۔'' (۱۹۷)

''یہاں (بمبئی) کے مسلمان تمول میں کسی اور قوم سے پیچھے نہیں ہیں لیکن یہاں آ کر معلوم ہوا کہ تمول کے ساتھ ان میں عقل بھی ہے۔ ہم پنجابیوں کی طرح احمق نہیں ہیں۔ ہر چیز کو تجارتی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور نفع ونقصان پر ہر پہلو سے غور کرتے ہیں۔'' (۱۹۸)

''فرانسیسی قوم کا مذاق اس جہاز کی عمدگی اور صفائی سے ظاہر ہوتا ہے۔'' (۱۹۹)

''بمبئی (باب لندن) کی کیفیت دیکھ کر حیران ہوں۔ خدا جانے لندن کیا ہوگا جس کا دروازہ ایسا عظیم الشان ہے''۔ ''ہر چیز یہاں مل سکتی ہے۔ یورپ اور امریکہ کے کارخانوں کی کوئی چیز طلب کرو فوراً ملے گی البتہ ایک چیز ایسی ہے جو اس شہر میں نہیں مل سکتی یعنی فراغت''۔ ''سب کے سب دولت کمانے کی فکر میں ہیں اور کسی چیز پر اقتصادی پہلو کے سوا کسی اور پہلو سے نگاہ ڈال ہی نہیں سکتے۔'' (۲۰۰)

سویز (مصر)...... ''ان لوگوں کی فطرت میں میلانِ تجارت مرکوز ہے اور کیوں نہ ہو ان ہی کے آباء واجداد تھے جن کے ہاتھوں میں کبھی یورپ اور ایشیا کی تجارت تھی۔ سلیمان اعظم ان ہی میں ایک شہنشاہ تھا جس کی وسعتِ تجارت نے اقوامِ یورپ کو ڈرا کر ان کو ہندوستان کی ایک نئی راہ دریافت کرنے کی تحریک دی تھی۔'' (۲۰۱)

''یہ کنال (نہر سویز) جسے ایک فرانسیسی انجینئر نے تعمیر کیا تھا دنیا کے عجائبات میں سے ایک ہے...... دنیا کی روحانی زندگی پر مہاتما بدھ نے بھی اس قدر اثر نہیں جس قدر اس مغربی دماغ نے زمانہ حال کی تجارت پر اثر کیا۔'' (۲۰۲)

''اے عرب کی مقدس سرزمین! تجھ کو مبارک ہو تو ایک پتھر تھی جس کو دنیا کے معماروں نے رد کر دیا تھا مگر ایک یتیم بچے نے خدا جانے تجھ پر کیا افسوں پڑھ دیا کہ موجودہ دنیا کی تہذیب وتمدن کی بنیاد تجھ پر رکھی گئی۔'' (۲۰۳)

ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کا ذہن مختلف ومتصادم خیالات کی آماجگاہ بنا ہوا ہے۔ اس میں ہندوستان کا

درد اور اسلامی جذبہ ساتھ ساتھ چل رہے ہیں۔ مغرب کی اندھی تقلید کا احساس بھی ہے، مغرب کی صنعتی کاریگری اور ترقی کا شعور بھی ہے۔ جمہوریت کے سلسلے میں انگلستان کی تاریخ سے آگاہی بھی ہے۔ بمبئی (باب لندن) کے حوالے سے مغرب کی مادہ پرستی کا شعور بھی ہے۔ باب لندن بمبئی کے بارے میں ان کی جو رائے ہے اس سے خود لندن کے متعلق ان کے تاثرات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ گراں خواب چینیوں کی بیداری کے حوالے سے صنعت وتجارت کی اہمیت کا احساس بھی ہے۔ مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ اور یورپ وایشیا کی صنعت وتجارت پر ان کی حکومت کا خیال بھی ہے۔ نیشنلزم (ہندو مسلم اتحاد) بلکہ علاقائیت (پنجابیت) کا جذبہ بھی ہے اور اسلامی اخوت بھی۔ سب سے زیادہ اقبال کو یہ شعور واحساس ہے کہ اس جدید ترقی یافتہ دنیا کے تمدنِ جدیدہ کی بنیاد سرزمین عرب یعنی اسلام پر رکھی گئی ہے۔ وہ اسلام کی ارتقائیت، جدیدیت اور آفاقیت کے بھی قائل ہیں۔ یہ مرحلہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ اقبال ابتدائی دور کے متصادم ومتضاد احساسات وخیالات کے ساتھ یورپ پہنچے تھے۔

اقبال جب ہندوستان سے چلے تھے تو تقسیمِ بنگال کے سلسلے میں نیشنلسٹ بنگالی ہندوؤں کی مسلم دشمنی اپنا کام کر رہی تھی۔ لندن پہنچنے سے چند روز قبل وہ ''اسلامی اخوت'' اور اسلامی جدیدیت کے تجربے سے سرشار ہوئے۔ انگلستان پہنچ کر تصادمات اور شکوک تیقن میں بدلے اور وہ ایک فکری انقلاب سے دوچار ہوئے۔ نیشنلزم سے مایوس ہو گئے اور ان کو مسلمانوں کی زندگی میں بے عملی کے سوا کچھ نظر نہ آیا۔

بہر حال یہی کشمکش اور تصادم تھا کہ اقبال نے اپنا تحقیقی کام (مقالہ فلسفۂ عجم) شروع کر دیا۔ اگرچہ اسلامی اور مغربی تہذیب پر اقبال کے ناقدانہ عمل کا آغاز ۱۹۰۷ء کے اوائل سے باقاعدہ طور پر ہوتا ہے لیکن فکری ارتقا کے سلسلے میں ابتدائی دور کے تحقیقی کام کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ تحقیق کے سلسلے میں اقبال کو متعدد انگریز و جرمن اور مسلم فضلاء، اسلامی ومغربی فلسفے کی تاریخ، اس کے علاوہ لندن کیمبرج، ہائیڈل برگ اور میونخ کے بہترین کتب خانوں سے استفادہ کا موقع ملا۔ جب انہوں نے مسلم علماء ومفکرین کے نادر علمی وادبی جواہر پارے یہاں کے کتب خانوں میں دیکھے تو ان کی آنکھیں خیرہ ہو گئیں۔ اس سے جہاں ان کے دل میں اسلاف کے علمی کارناموں سے غفلت اور قومی محرومی پر افسوس ہوا وہاں اس علمی سرمائے کے جائزے سے اسلام اور ملت اسلامیہ کی ثقافتی وتہذیبی عظمت کا شعور بھی پیدا ہوا۔ اس تحقیق کے نتیجے میں ایرانی ثنویت اور تصوف کے آغاز وارتقا کے بارے میں جو عوامل ونتائج سامنے آئے وہ بعد میں تصوف اور اسلام کی ماہیت پر غور وفکر کی محکم اساس بن گئے۔ ''فلسفۂ عجم'' کے دور میں یقیناً وہ عجمی تصوف کے دائرے میں گھرے ہوئے تھے۔ اسی لیے انہوں نے وحدت

الوجودی تصوف اور تاریخی، اجتماعی اور فکری عوامل سے ہمدردانہ بحث کی ہے۔(۲۰۴) اس کا ثبوت ان کے بعض بیانات سے بھی ملتا ہے مثلاً ایک خط میں انہوں نے میر حسن الدین کو ترجمے کی اجازت دیتے ہوئے یہ بھی فرمایا کہ یہ کتاب اٹھارہ سال قبل لکھی گئی تھی اس وقت سے اب تک کئی نئے امور کا انکشاف ہو چکا ہے۔خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آ چکا ہے۔اس کتاب کا بہت تھوڑا سا حصہ تنقید سے بچ سکے گا(۲۰۵) اس کے علاوہ میگ ٹیگرٹ کا وہ بیان بھی ملاحظہ کیجیے جس میں اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ کرنے کے بعد بذریعہ خط اقبال سے تعجب کا اظہار کیا ہے کہ اقبال کے خیالات میں بڑی تبدیلی آ گئی ہے جبکہ اس زمانے میں (تحقیقی معروفیت کے زمانے میں) تو وہ وحدت الوجودی تھے(۲۰۶) اس کے علاوہ اقبال کے کلام سے بھی ایسی مثالیں مل جاتی ہیں ۔(۲۰۷) تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ شکوک کا شکار نہ ہوں، متصادم احساسات اس دور میں بھی موجود ہیں۔ بلکہ مشاہدہ و مطالعہ کی بنا پر زیادہ شدت سے موجود ہیں۔ چنانچہ خود اس مقالہ "فلسفۂ عجم" میں تصور خودی کے بعض اجزاء موجود ہیں مثلاً جہاں رہبانی مسلک کی ہمدردانہ توجیح کی ہے وہاں یہ بھی کہا ہے کہ یہ مسلک اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔(۲۰۸) اس کے علاوہ ایسے اشعار بھی اس دور میں ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وجودی تصوف کی دھندلاہٹ بہت کچھ صاف ہو گئی ہے۔(۲۰۹) اگر ایسا نہ ہوتا تو اس پر اسلامی اجتماعیت کے رموز اور مغربی تمدن کے اوصاف ان پر کیسے واضح ہوتے۔

سودیشی تحریک سے متعلق چند سوالات کا جواب جو ایک مضمون کی صورت میں رسالہ "زمانہ" (کانپور) کے شمارہ مئی ۱۹۰۶ء میں شائع ہوا تھا وہ بھی خاص توجہ کا مستحق ہے۔ یہ اس تحریک کی افادیت، منفی طریق کار اور "سراسر جنون" پر ایک حقیقت پسندانہ تبصرہ ہے۔ ہمارے لیے اس وقت بالخصوص وہ عبارت قابل توجہ ہے جس میں سیاسی حقوق کے حصول کے لیے ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد اغرض کی شرط بیان کی گئی ہے۔ مذہب دنیا میں صلح کے لیے آیا ہے نہ کہ جنگ کی غرض سے۔ گویا اب بھی اقبال ہندو مسلم اتحاد کے شدت سے قائل ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ انفرادی حیثیت سے مسلمانوں کے فائدے کا ذکر بھی کرتے ہیں کہ اگر یہ تحریک صحیح خطوط پر چلائی جائے تو اس کی کامیابی میں مسلمانوں کا بھی فائدہ ہے۔کون یہ کہتا ہے کہ مسلمان محض خریدار بن کر رہیں۔انہیں بھی صنعتی ترقی میں عملاً حصہ لینے کا موقع ملے گا۔(۲۱۰) اس طرح اس بیان سے ہندوستانی نیشنلزم کے ساتھ ساتھ مسلم نیشنلزم کے احساسات بھی سامنے آتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اس تحریک کی مشروط حمایت میں سامراج دشمنی اور یورپی امپریلزم کے استحصالی کردار کے شعور کا جزوی عنصر اُبھرتا ہے(۲۱۱) جو آگے چل کر مطالعہ و مشاہدہ

* اور بین الاقوامی سیاست کے پیچ وخم کے عینی وقریبی مشاہدات کی بدولت واضح اور روشن ہو جاتا ہے۔ مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل اس امر کا ثبوت ہے۔

اقبال اپنے دور یورپ میں ابتدا میں مغرب کی مادی ترقی، متحرک اور پُر شور زندگی، آتشیں شباب، حسن وجمال، کھلی تہذیب سے متاثر ہوئے لیکن مسلسل تحقیق ومطالعہ اور مشاہدۂ تہذیب سے ان کے ہاں نئے نئے خیالات وافکار کا تموج بھی پیدا ہوتا رہا۔ اس کی بنا پر ان کے خیالات میں تصادم وتضاد مزید شدت اختیار کر گیا چنانچہ اس دور میں حسن وعشق اور جمالیات کے موضوعات بھی نظر آتے ہیں۔ (۲۱۲) وحدت الوجودی موضوع بھی ملتا ہے (۲۱۳) اتحادِ وطن کے خیالات بھی ہیں۔ (۲۱۴) اور خودی وملت سے وابستہ افکار بھی (۲۱۵) بعض داخلی شواہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود ان کو اپنے ان متضاد رویوں اور متضاد خیالات وجذبات کا احساس تھا۔ مثلاً دوسرے دور کی نظم "عاشق ہرجائی" کے یہ اشعار:

ہے عجب مجموعۂ اضداد اے اقبال تو — رونقِ ہنگامۂ محفل بھی ہے تنہا بھی ہے
تیرے ہنگاموں سے اے دیوانۂ رنگیں نوا — زینتِ گلشن بھی ہے، آرائشِ صحرا بھی ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۲/۱۴۸)

اور اسی نظم کے دوسرے حصے کا یہ شعر بھی اس دور میں اقبال کے ذوقِ جستجو کے حوالے سے اہم ہے:

جستجو کُل کی لیے پھرتی ہے اجزاء میں مجھے — حسن بے پایاں ہے، درد لادوا رکھتا ہوں میں

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۳/۱۴۹)

اور باقیات میں شامل غزل کا یہ شعر:

اقبال کی نہ پوچھ تلوّن مزاجیاں — مے خانے میں کبھی ہے کبھی خانقاہ میں

(کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، ص ۲۸۳)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال بیک وقت ملکی، قومی صورتحال، ملتِ اسلامیہ اور مغرب کے سیاسی وتہذیبی تقاضوں کا نہایت سنجیدگی سے جائزہ لے رہے تھے یہی وجہ ہے کہ اقبال کے ہاں وطنی نظمیں جذبہ وخلوص اور جوش وتاثر سے مملو ہیں لیکن ان کے ہاں نیشنلزم کے عام داعی شعراء کی طرح بغاوت کا شدید عنصر نہیں ہے۔ دراصل اقبال کے ہاں اسلامیت واسلامی قومیت کا شعور ان کے تہذیبی وعمرانی پس منظر کا تقاضا تھا لیکن مغربی وطن پرستی ایک وقتی اور ہنگامی سیاسی جذبے کا نتیجہ تھی۔ گویا اقبال جب انگلستان وارد ہوئے تو ان پر قومیت کے تصور کی گرفت ڈھیلی پڑ

چکی تھی۔ یوں بھی اقبال Exclusive قسم کے وطن پرست کبھی نہیں رہے بہر حال یہ دور اقبال کے ذہنی بحران کا دور ہے۔ (۲۱۶) اِس ذہنی بحران، کشمکش اور متضاد روّیوں کے عروج کا نتیجہ ترک شعر گوئی کے ارادے کی صورت میں نکلا۔ جب انہوں نے یورپ کی علمی و سائنسی فتوحات، تمدنی ترقیوں، غالب یورپی اقوام میں نیشنلزم کے فروغ کے سبب باہمی آویزش اور اس کے ساتھ ساتھ ایشیا و افریقہ کا استحصال، خود غرضی، مادہ پرستی، اخلاقی بے راہ روی، یورپ کے مقابلے میں دنیائے اسلام کا تنزل دیکھا تو اس تقابل سے بد دل ہو کر ترکِ شعر گوئی کا ارداہ کرلیا (دیکھیے دیباچہ بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۴۲/۴۳) اور بے چین ہو کر یہ شعر کہا:

مدیرِ مخزن سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہہ دے   جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں، انہیں مذاقِ سخن نہیں ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۴۶/۱۶۲)

شیخ عبدالقادر اور آرنلڈ نے ان کی شاعری کے اثر و تاثیر کے پیشِ نظر مجہول و مقہور قوم کے لیے اس کی ضرورت کا احساس دلا کر ترکِ شعر گوئی سے باز رکھا۔ (۲۱۷) انہی متضاد روّیوں کا نتیجہ ہے کہ مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل، جو اقبال کے فکری انقلاب کا مرکزی موڑ ہے، اس سے پہلے ہی مغربی تہذیب کی مادیت پرستی اور تعیش پسندی کے خلاف لہریں اُٹھنے لگی تھیں۔ مغرب کے عیش و نشاط سے معمور ماحول کے باوجود تہذیبی و سیاسی تغیرات کے پیشِ نظر اقبال کا دل اسلامی تہذیب و تمدن، قومی مسائل میں اُٹکا ہوا تھا اور وہ دنیا کے دانشوروں کو نئے حقائق سے آگاہ کر رہے تھے۔ فروری ۱۹۰۶ء کی نظم "پیام" کے یہ اشعار اس کا ثبوت ہیں:

پیرِ مغاں! فرنگ کی مے کا نشاط ہے اثر   اس میں وہ کیفِ غم نہیں، مجھ کو تو خانہ ساز دے
تجھ کو خبر نہیں ہے کیا بزمِ کہن بدل گئی   اب نہ خدا کے واسطے ان کو مئے مجاز دے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۲۳/۱۳۹)

اسی طرح اپریل ۱۹۰۶ء کی غزل کا یہ مطلع ان کے اندرون انقلابی افکار کے محشر اور خموشی میں نئی نئی آرزوؤں اور طوفانوں کی طرف اشارہ کر رہا ہے:

زمانہ دیکھے گا جب مرے دل سے محشر اُٹھے گا گفتگو کا   مری خموشی نہیں ہے گویا مزار ہے حرفِ آرزو کا

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۴۶/۱۶۲)

انہیں یہ احساس ہو چکا ہے کہ قوم نے اسلام کو جامد رسومات کا مجموعہ بنا دیا ہے جبکہ اسلام ایک زندہ، جدید اور حرکی دین ہے۔ دوسرے دور کی پہلی غزل کے مقطع میں یہ اشارہ موجود ہے:

زائرِ کعبہ سے اقبال یہ پوچھے کوئی　　کیا حرم کا تحفہ زمزم کے سوا کچھ بھی نہیں

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۵/ ۱۶۱)

دوسرے دور کی دوسری غزل میں مغرب کی وطنیت کے برعکس اسلامی قومیت کا شعوری سطح پر اظہار کیا گیا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا　　بنا ہمارے حصارِ ملّت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

کہاں کا آنا کہاں کا جانا، فریب ہے امتیازِ عقبیٰ　　نمود ہر شے میں ہے ہماری، کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۶/ ۱۶۲)

مندرجہ بالا پہلا شعر اس دور کے فکری انقلاب کے موڑ کی واضح علامت ہے اور اس انقلاب کی طرف واضح نشاندہی کر رہا ہے تاہم بقول ڈاکٹر صدیق جاوید دوسرے شعر سے ظاہر ہوتا ہے اقبال کی فکر میں ابھی ''اسلامی قومیت کی تفصیلات طلوع نہیں ہوئیں اور اس نئے تصور کے منطقی انجام تک پہنچنے کے لیے کوشاں نظر آتے ہیں۔'' (۲۱۸) اس تصور نے واضح ترین شکل مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل اور پھر تیسرے دور کی نظموں غزلوں میں اختیار کی۔

یورپ کی اخلاقی وجنسی بے راہ روی اور خوشحالی و مادہ پرستی کا احساس بھی ہے اس کے مقابلے میں اپنے وطن کی اخلاقیات، شرم وحیا، غیرت اور تنگدستی کا احساس بھی۔ دوسرے دور کی پانچویں غزل کا مقطع اور باقیات کی ایک غزل کا شعر اِس کا ثبوت ہے:

میں نے اے اقبال یورپ میں اسے ڈھونڈا عبث　　بات جو ہندوستان کے ماہ سیماؤں میں تھی

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۹/ ۱۶۵)

میں اس دیار کے، پچھم کے ساکنو! صدقے　　جہاں کے کوچوں میں غیرت ہے، تنگدستی ہے

(کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، ص ۲۹۴)

یہ امر بھی معنی خیز ہے کہ اقبال کیمبرج میں اپنے دوستوں کی محفل میں میکیاولی اور مغرب کے دیگر سیاست دانوں کو شیطان کے فرستادہ پیغمبر قرار دے چکے تھے۔ (۲۱۹)

یہ فکری انقلاب اسلامی اور مغربی تہذیب کے حوالے سے نئی شاعری، نئے نقطۂ نظر کا پیش خیمہ ضرور تھا لیکن نہ محض افکارِ نو سے نئی شاعری جنم لیتی ہے اور نہ کوئی نقطۂ نظر متضاد رویوں میں نصب العین بن سکتا ہے۔ جب اقبال کے یہ نئے افکار شدید کشمکش کی بھٹی سے گزر کر واضح خیال اور نصب العین کی صورت میں منظم ہو کر اقبال کے

دل ودماغ، وجدان وشعور اور جذبہ وفکر میں جذب ہو کر ایک شدید تخلیقی کرب میں ڈھل گئے تب کہیں جا کر مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل تخلیق ہوئی جسے بجا طور پر اقبال کی نئی شاعری کا نقطۂ آغاز قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ غزل اقبال کی غزلیہ شاعری میں تاریخی حیثیت کی حامل ہے۔ خود اقبال کو بھی اس کی تاریخی اہمیت کا احساس تھا۔ اس لیے انہوں نے مارچ ۱۹۰۷ء لکھ کر زمانہ تخلیق کی وضاحت کی ہے۔ دوسرے نقادوں نے بھی مثلاً مولانا صلاح الدین احمد نے اسے "اقبال کی شاعری میں ایک موڑ" کی حیثیت کا حامل قرار دیا ہے جو "ان کے مینائے سخن میں صہبائے ملت کی رنگینیوں کی پہلی جھلک پیش کرتی ہے" (اور) یہاں سے ان کی غزل کا نیا اور تابناک دور شروع ہوتا ہے۔ (۲۲۰) ملک راج آنند نے اسے "یورپ کے نام ان کا آخری پیغام" اور "نئے کعبے کے مؤذن کی آواز" قرار دیا ہے۔ (۲۲۱) ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے اسے "اقبال کی آئندہ غزل گوئی کی سمتوں کا اشاریہ اور فلسفۂ حیات کی تمہید" قرار دیا ہے۔ (۲۲۲) اس غزل میں زوالِ مغرب کی پیشین گوئی، مغرب کے مقابلے میں اسلام اور ملتِ اسلامیہ کے احیاء و بیداری کی نوید، ملی و حرکی ادبی نصب العین کا تعین، یورپ کے استبدادی کردار کے مقابلے میں وسیع انسانیت اور انسانی ہمدردی، وجودی تصوف کی بجائے عملِ پیہم اور اسلامی و مغربی تہذیب کے تقابل کا باقاعدہ آغاز ہوتا ہے۔ مثلاً:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہوگا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہوگا

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے، وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں، بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہوگا

(بانگ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲/ ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸)

مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل کے بعد اسی دور کی نظمیں طلبہ علی گڑھ کالج کے نام (جون ۱۹۰۷ء)، پیامِ عشق (اکتوبر ۱۹۰۸ء)، عبدالقادر کے نام (دسمبر ۱۹۰۸ء)، صقلیہ (اگست ۱۹۰۸ء) اسی نئے ملی و تہذیبی انقلاب اور تشخص کی آئینہ دار ہیں۔ اس فکری انقلاب کے سلسلے میں تین باتیں قابلِ توجہ ہیں:

اوّل: اقبال اپنے فکری، ملی و تہذیبی تشخص، مذہب سے لگاؤ، مغربی تمدن کی مادہ پرستی اور استبدادی عنصر کا

مشاہدہ، مشرقی اقوام کا استحصال اور ان کی بے عملی و بدحالی، نظریۂ وطنیت کے تحت اقوامِ جہاں میں رقابت اور مغرب کا ملوکانہ کردار اور سیاست کو دیو استبداد بنانا، اس کے مقابلے میں اسلام کی آفاقی و انسانی اقدار..........افغانی کی بین الملّی تحریک کے اثرات، علی گڑھ تحریک اور سید امیر علی کی روح اسلام جیسی تصانیف، قیامِ یورپ کے دوران اسلام اور مغرب کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ و مشاہدہ، یورپ میں مختلف مجلسوں اور محفلوں میں اسلام اور مغرب کے فلسفہ و تاریخ پر گفتگو، مختلف شخصیات، اساتذہ اور فلاسفہ سے استفادہ، برصغیر کے سیاسی حالات (یعنی انگریزوں کی مسلم کش پالیسی اور مسلمانوں میں اپنے حقوق کے لیے بڑھتا ہوا احساس)، خود اقبال کی انسان دوستی..........غرض ان تمام عناصر نے فکری انقلاب کے سلسلے میں اقبال کو متاثر کیا۔ تاہم اس سلسلے میں ایک اور چیز بھی توجہ کے قابل ہے جسے عموماً نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور وہ اقبال کی اپنی ذہنی بصیرت، فکری اُپج اور تہذیبی شعور، جس کے بغیر کوئی بھی شخصیت نہ حالات و واقعات سے متاثر ہو سکتی ہے، نہ متاثر ہو کر نتائج اخذ کر سکتی ہے، نہ ماحول کو متاثر کر سکتی ہے اور نہ نظریہ یا نصب العین متعین کر سکتی ہے۔ اسی شعور و بصیرت کی بنا پر اقبال نے اپنے ذہنی سفر کے دوران راستوں کا انتخاب کیا ہے اور اسی لیے ان کے خیالات میں ارتقا اور شخصیت میں وحدت ہے تضاد نہیں ہے۔

دوم:　　نظریۂ وطنیت میں تبدیلی کے باوجود اقبال کے دل میں وطن سے محبت کا فطری اور غیر سیاسی جذبہ موجود تھا۔ وہ وطنیت سے بے زار تھے لیکن وطن دوست تھے (۲۲۳) اسی کی بنیاد پر ان کے تصورِ ملت میں علیحدہ علیحدہ غیر سیاسی قومی جمہوریتوں کی تائید، ملکی آزادی اور حق خود ارادیت کے لیے چلنے والی تحریکوں اور اسی طرح غیر سیاسی حب الوطنی کے جذبے سے لبریز نیشنلزم کی تحریکوں کے لیے حمایت ملتی ہے۔

سوم:　　مندرجہ بالا صفحات میں متعدد مقامات پر اشارہ کیا جا چکا ہے کہ اسلام کی تاریخ و تہذیب، قرآن و سیرت پر غور و فکر اور مغربی تہذیب کے بارے میں اظہار خیال کے نشانات اقبال کے ہاں ابتدا ہی سے فراہم ہو جاتے ہیں۔ اسلامی تمدن کے سلسلے میں عزیز احمد کی یہ سطور بے حد قابل توجہ ہیں جن کی طرف عموماً توجہ نہیں دی جاتی۔ ''ان کی ابتدائی وطنی شاعری کے دور میں مذہبی عقیدت کے آثار جا بجا ملتے ہیں۔ وطنی دور کی شاعری میں مذہب کا تعلق عموماً سیاست سے نہ تھا وہ ایک ذاتی وجدان، ذاتی اعتقاد تھا......اس لیے جو تبدیلی ہوئی وہ یہ نہیں تھی کہ اقبال نے قومی شاعری کی جگہ اسلام کی شاعری کو اپنا خاص موضوع بنایا۔ اسلام کی شاعری تو ان کے کلام میں پہلے بھی موجود تھی اصل تبدیلی یہ ہے کہ انہوں نے سیاسیات کو وطن سے علیحدہ کر کے مذہبی تمدن سے منسلک کر دیا۔ ... جذباتی سطح

پر وطن اور مذہب دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہے صرف سیاسیات نے ایک سے قطع تعلق کر کے دوسرے سے اپنے آپ کو وابستہ کر لیا۔" (۲۲۴)

اب ڈاکٹر جاوید اقبال کی رائے ملاحظہ کیجیے جو انہوں نے اقبال کی ابتدائی تحریروں کے متعلق دی ہے:

> "اقبال کی تحریروں کے مطالعے سے عیاں ہے کہ وہ ابتدا ہی سے مسلم فرد اور معاشرہ کی تعمیر نو کے سلسلے میں بعض مخصوص خیالات رکھتے تھے۔ اسی طرح شاعری کے مقصد کے بارے میں بھی ان کے اندازِ فکر میں کوئی الجھاؤ نہ تھا۔ اپنی حیات کے وسطی اور اختتامی ادوار میں اقبال انہیں افکار کو زیادہ تفصیل کے ساتھ شعر اور نثر میں اور تحریر و تقریر میں پیش کرتے رہے۔" (۲۲۵)

بالکل اسی طرح مغربی تہذیب و تاریخ اور فلسفۂ و فکر پر غور و خوض کا ثبوت ان کی ابتدائی نظم و نثر سے فراہم ہو جاتا ہے۔ (مندرجہ بالا صفحات میں ان پر نظر ڈالی جا چکی ہے۔) نالۂ یتیم (۱۹۰۰ء)، یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے (۱۹۰۱ء)، اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے (۱۹۰۲ء)، فریادِ اُمّت (۱۹۰۳ء)، بلال (۱۹۰۴ء)، سرگزشتِ آدم (۱۹۰۴ء)، التجائے مسافر (۱۹۰۵ء)، پیام (۱۹۰۶ء)، مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل اور دیگر غزلیات ، طلباء علی گڑھ کالج کے نام (۱۹۰۷ء)، پیامِ عشق (۱۹۰۸ء)، عبدالقادر کے نام (۱۹۰۸ء)، صقلیہ (۱۹۰۸ء)، اور تیسرے دور کی بالخصوص یہ نظمیں بلادِ اسلامیہ (۱۹۰۹ء)، ترانۂ ملّی (۱۹۱۰ء)، وطنیت (۱۹۱۰ء)، اسی طرح نثر میں انگریزی مقالہ الجیلی کا نظریۂ توحید مطلق (۱۹۰۰ء)، بچوں کی تعلیم و تربیت (۱۹۰۲ء)، زبان اردو (۱۹۰۲ء)، قومی زندگی (۱۹۰۴ء)، علم الاقتصاد (۱۹۰۴ء)، اقبال کے دو خطوط ایڈیٹر "وطن" کے نام (۱۹۰۵ء)، سودیشی تحریک پر تبصرہ (۱۹۰۶ء)، مقالہ فلسفۂ عجم (۱۹۰۷ء)، خلافتِ اسلامیہ (۱۹۰۸ء) وغیرہ میں اسلامی قومیت اور مغرب کے مطالعے کے اساسی نشانات موجود ہیں۔

تاہم یہ درست ہے کہ اقبال کو یورپ میں مغربی تہذیب و سیاست اور اسلامی تہذیب و قومیت کو باقاعدہ طور پر ایک دوسرے کے تقابل میں دیکھنے کا موقع ملا۔ وہ ذہنی طور پر اسلام کی حقانیت کا ادراک تو پہلے بھی رکھتے تھے اب مغربی تہذیب کے مقابل میں اسلامی تہذیب و تمدن کی حقیقی روح مکمل طور پر آشکار ہو گئی۔

اس طرح اقبال کی شخصیت جو ۱۹۰۵ء تک مختلف سمتوں میں بٹی ہوئی تھی اور جو یورپ کے ابتدائی دنوں میں شدید کشمکش اور تصادمات کا شکار تھی ۱۹۰۷ء میں ایک منزل پر پہنچ گئی۔

مدتوں آوارہ جو حکمت کے صحراؤں میں تھی　　پا گئی آسودگی کوئے محبت میں وہ خاک

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص۱۴۹/۱۶۵)

قیامِ یورپ کے بارے میں اقبال کے کچھ بیانات بھی قابلِ توجہ ہیں جن سے اس فکری انقلاب کی وضاحت، اہمیت، اسباب پر روشنی پڑتی ہے اور زمانی تعین کے سلسلے میں مدد ملتی ہے۔ ۷ ستمبر ۱۹۲۱ء کے ایک مکتوب میں مدیر "نقیب" بدایوں، وحید احمد کو لکھتے ہیں:

> "اس زمانے میں سب سے بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز وملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ (تیرہ لکھ کر کاٹ دیا ہے اور اسے پندرہ بنایا ہے) برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا تھا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلابِ عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب وہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ یہ طویل داستان ہے کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلم بند کروں گا۔ جس سے مجھے یقین ہے کہ بہت سے لوگوں کو فائدہ ہوگا۔ اس دن سے جب یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہی خیال میرا مطمحِ نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے۔" (۲۲۶)

دوسرا بیان جس میں دوسری گول میز کانفرنس کے دوران ۱۸ نومبر ۱۹۳۱ء کو کیمبرج یونیورسٹی کے اسکالرز اور طلباء سے خطاب کرتے ہوئے اقبال نے نوجوانوں کو مخاطب کر کے کہا:

> "میں نوجوانوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ وہ دہریت و مادیت سے محفوظ رہیں۔ یورپ کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے مذہب وحکومت کو علیحدہ علیحدہ کر دیا اس طرح ان کی تہذیب روحِ اخلاق سے محروم ہوگئی اور اس کا رُخ دہریانہ مادیت کی طرف پھر گیا۔ میں نے آج سے پچیس برس بیشتر اس تہذیب کی خرابیاں دیکھی تھیں تو اس کے انجام کے متعلق پیشین گوئیاں کی تھیں۔ اگرچہ میں خود بھی ان کا مطلب نہیں سمجھتا تھا۔ یہ ۱۹۰۷ء کی بات ہے۔ اس کے چھ

سات سال بعد یعنی ۱۹۱۴ء میں یہ پیشین گوئیاں حرف بہ حرف پوری ہو گئیں۔
۱۹۱۴ء کی جنگِ یورپ دراصل اہلِ یورپ کی اس غلطی کا نتیجہ تھی جس کا ذکر پہلے
کرچکا ہوں یعنی مذہب و حکومت کی علیحدگی اور دہریانہ مادیت کا
ظہور۔"(۲۲۷)

غرض اسلامی اور مغربی تہذیب و تمدن کے تقابلی مطالعے کی بنیاد یورپ میں رکھی گئی اور پھر اس کے بعد تو یہ مطالعہ ان کے فکری نظام اور فکری شخصیت میں رچ بس گیا۔ اپنی بقیہ فکری و تخلیقی زندگی میں وہ اسی مطالعے کو زیادہ تفصیل سے پیش کرتے رہے گویا یہی ان کی شخصیت یا فطرتِ ثانیہ تھی۔

اقبال کا تہذیبی تشخص

چونکہ اقبال نے مغربی فلسفہ و ادب کی باقاعدہ طور پر تعلیم حاصل کی تھی اور پھر اس کے بعد اسلامی فکر وفلسفہ کے ساتھ ساتھ مغربی فلسفہ و سیاست کا مطالعہ کیا۔ علم و ادب سے دلچسپی اور اسلامی و مغربی افکار کا تنقیدی مطالعہ ان کا مشغلۂ حیات بن گیا چنانچہ انہوں نے شعوری لاشعوری طور پر فکر اسلامی پر مغربی فکر کی روشنی میں غور وخوض کیا اور فکرِ مغربی کی روشنی میں فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کرنے کی کوشش کی۔ یہاں اس خط کا حوالہ دینا بھی مناسب ہے جو انہوں نے صوفی تبسم کو اس وقت لکھا جب وہ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کو مرتب کرنے کا ارادہ کر رہے تھے۔ اقبال اس خط میں لکھتے ہیں:

> "میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری ہے اور یہ نکتۂ خیال ایک حد تک طبیعتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ اسی نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔" (۲۲۸)

اس طرح یہ اسلامی و مغربی تہذیب کا تقابل ان کی فطرت اور فکری، تخلیقی اور تہذیبی شخصیت ہے۔ تاہم مغربی فلسفہ کی روشنی میں اسلام کا مطالعہ اور غور وفکر کرتے ہوئے ہمیشہ یہ بات ان کے مدنظر رہی کہ قرآن دوسرے لفظوں میں اسلام کے حوالے سے مغربی افکار کہاں تک درست ہیں۔ گویا دونوں تہذیبوں میں افتراق و اتصال، اختلاف و اشتراک اور مطابقت و مغائرت کے نکات کون کون سے ہیں اور کہاں تک ان میں آویزش و آمیزش ہے اور جہاں جدائی یا تصادم ہے وہاں ان کا ملاپ کیسے کرایا جا سکتا ہے۔

ظاہر ہے اس تقابلی مطالعے میں انہوں نے بے شمار مغربی اور مشرقی فلاسفہ، حکماء اور نظریات و افکار کا مطالعہ کیا ہے۔ اپنے ذوقِ نظر کے مطابق استفادہ کیا ہے۔ بلاشبہ انہوں نے استفادہ کیا ہے لیکن ان پر "مقلد" یا

"سرقہ" کا الزام نہیں لگایا جاسکتا۔ ان کی اپنی ایک محققانہ نظر ہے اور اس ضمن میں ان کا بنیادی ماخذ قرآن ہے۔ انہوں نے قرآن کو بطورِ حوالہ نظر میں رکھ کر مشرق و مغرب کے افکار و خیالات سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اپنے اس بنیادی مآخذ کی طرف خود اقبال نے اشارہ کیا ہے۔ مثلاً رموزِ بیخودی کے یہ اشعار:

گر دلم آئینۂ بے جوہر است　　　　در بحرفم غیرِ قرآں مضمر است
روزِ محشر خوار و رسوا کن　　　　بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۶۸/ ۱۶۸)

اسی طرح لکھتے ہیں:

"ضرورت اس امر کی ہے جو قواعد عبادات یا معاملات (بالخصوص مؤخر الذکر) دیگر اقوام میں اس وقت رائج ہیں ان پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے۔ ..... میرا عقیدہ ہے جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے قانون پر تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت ثابت کرے گا وہی زمانہ حال کا مجدد ہوگا۔" (۲۲۹)

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا اپنا ایک نظریۂ حیات، ایک نقطۂ نظر اور ایک تخلیقی، فکری و تہذیبی تشخص تھا۔ اور ظاہر ہے یہ تشخص یا نقطۂ نظر یا نظریۂ حیات اچانک پیدا نہیں ہوا تھا یا اس نے خلا میں جنم نہیں لیا تھا بلکہ اس کے پیچھے ایک بھرپور بین الاقوامی، ملکی، خاندانی، سوانحی اور ذاتی و نفسیاتی پس منظر اور تہذیبی کشاکش اور پھر ان کی اپنی ذہنی صلاحیت و قابلیت اور تہذیبی بصیرت تھی۔ (جسے مندرجہ بالا صفحات میں بیان کیا گیا ہے) اقبال نے ملکی و بین الاقوامی بالخصوص عالمِ اسلام اور عالمِ مغرب کے حالات اور ان کے قدیم و جدید افکار و نظریات کا مطالعہ و مشاہدہ بلکہ تقابل کر کے اپنی ذہنی بصیرت، تہذیبی و فکری و تخلیقی اُپج کی بدولت نتائج اخذ کیے، ان کے بارے میں اپنا ایک زاویۂ نظر یا بالفاظِ دیگر اپنا ایک نظریۂ حیات اور اپنا ایک ذاتی تشخص قائم کیا۔ اس طرح اقبال ان فلاسفہ میں سے ہیں جنہوں نے خود اپنا ایک فکری، تہذیبی، تخلیقی سوچ کا دائرہ متعین کیا۔ اپنا تہذیبی تشخص اور اپنے چند اساسی تصورات و نظریات قائم کیے اور پھر ان کی اساس پر دوسرے ادباء و شعراء، حکماء و فلاسفہ کے فکری نتائج کو جانچ پرکھ کر ان پر تنقید کرتے ہوئے حکم لگایا، اپنے نظریات کی توثیق و تشریح کے لیے مشرقی و مغربی، قدیم و جدید افکار کو بطورِ مآخذ یا بطورِ حوالہ استعمال کر کے، اپنے افکار کو عہدِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق پیش کیا۔ اس سلسلے میں انہوں نے

مشرق و مغرب سے کسی تعصب کے بغیر، کھلی آنکھوں سے، پورے شعور کے ساتھ استفادہ کیا۔ ایک روشن خیالی، کشادہ نظری، بے تعصبی اور تنقیدی نظر سے ہر اچھی بات کی تحسین کی اور ہر غلط بات کی تنقیص کی۔ گویا انہوں نے اپنے نتائج فکر کو پیش کیا جو ایک علیحدہ مستقل فکری، تہذیبی اور تخلیقی وجود رکھتے ہیں اور دیگر تمام مفکرین سے ان کی حیثیت مختلف ہے اور اقبال ہی کی ذات سے مخصوص ہے۔ یوں استفادے کے باوجود اقبال کی ایک ذاتی، تخلیقی، اوریجنل اور متوازن شخصیت سامنے آتی ہے جس کا اپنا یک علیحدہ فکری، تہذیبی اور تخلیقی تشخص اور پہچان ہے۔ تاہم اگر کسی واحد چیز کو ان کے تہذیبی اور فکری نتائج کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے تو وہ صرف اور صرف قرآن ہے۔ اقبال کے تمام نتائج فکر اور حاصلاتِ مطالعہ قرآن کے ناقدانہ، آزاد، عقلی، شعوری، بے تعصب، مدلل (۲۳۰) لیکن جذبۂ ایمان سے لبریز مطالعہ ہی کا نتیجہ ہیں اور اسی ایک نکتۂ ایمان کی تفسیریں ہیں۔ (۲۳۱)

حواشی وحوالہ جات

1. Wilkins, Elizabeth.J,"An introduction to sociology",Macdonald and Evens, Ltd.London,Reprint.1979,PP.91

۲۔ مندرجہ بالا پس منظر کے لیے مختلف کتابوں سے مدد لی گئی ہے مثلاً:

اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ۔ نذیر نیازی، سید، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۱۱، ۲۳۰ تا ۲۳۵؛

اقبال، حرفِ اقبال، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ایم ثناء اللہ خان، انشاء پریس، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۱۲۷ تا ۱۳۹؛

افتخار حسین، آغا، قوموں کی شکست وزوال کے اسباب کا مطالعہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۵۸، ۸۸، ۸۹، ۱۰۰ تا ۱۰۳؛

اکرام، شیخ محمد، موجِ کوثر، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۶؛

محمد کاظم، مسلم فکر وفلسفہ عہد بہ عہد، مشعل، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۲۹۳، ۲۹۴؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵۸ تا ۱۶۰، ۲۹۴، ۲۹۶؛

عتیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، مکتبہ تعمیرِ انسانیت، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۳۱، ۳۳ تا ۳۵، ۱۳۵، ۱۳۶؛

خلیق احمد نظامی، پروفیسر، تاریخی مقالات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۶۶ء، ص ۲۶؛

مودودی، سید ابوالاعلیٰ، تنقیحات، مکتبۂ جماعت اسلامی، لاہور، ۱۹۳۹ء، ص ۶، ۷؛

مزید ملاحظہ کیجیے:

ٹائن بی، مطالعہ تاریخ حصۂ دوم، تلخیص، سمرویل، ڈی۔سی، ترجمہ، مہر غلام رسول، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اوّل ۱۹۶۳ء، ص ۲۷۷، ۲۸۳؛

Lewis.Bernard,"The middle East and the West"Indana University Press, London,1964,PP.34 and relevant Pages;

Smith, W.C,"Islam in modern History",The New American Library, New York,

1959,PP.48 to 51 and relevant Pages;

Stoddard.L.S,"The new world of Islam",Chautauqua Press, New York, 1923,PP.25,26.54

۳۔ محمد اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۳۵

۴۔ محمد اقبال۔ حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۴۷ تا ۱۵۲

۵۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

عزیز احمد، پروفیسر، ہندو پاک میں اسلامی کلچر، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۹۱ء، ص ۲۷۹ تا ۲۸۹؛

اکرام، شیخ محمد، رود کوثر، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء، (رود کوثر میں مجدد الف ثانی پر پورا باب موجود ہے۔ ص ۲۲۲ تا ۳۴۲۔

بالخصوص مندرجہ ذیل صفحات ملاحظہ کیجیے: ۲۸۴ تا ۲۹۳، ۳۰۸ تا ۳۲۵)؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۴۳۹؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، مئے لالہ فام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۱؛

اقبال۔ خطوط اقبال، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، مکتبہ خیابان ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۱۶؛

مجدد الف ثانی کے خیالات ان کے مکتوبات میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں اس کے لیے دیکھیے:

مکتوبات امام ربانی (فارسی)، جلد اوّل، دوم، سوم، مع حواشی وشرح مولانا نور احمد، نور کمپنی، لاہور، سن ندارد، دیکھیے مختلف صفحات مثلاً:

جلد اوّل: ص ۹۳ تا ۹۹، ۱۰۴/جلد دوم: ص ۱۱، ۱۲، ۲۶، ۶۰، ۷۶، ۱۱۷ تا ۱۳۱، ۱۳۶ تا ۱۴۲، ۱۵۸ تا ۱۶۴/جلد سوم: ۱۲۰ تا ۱۳۱

۶۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: عزیز احمد، پروفیسر، ہندو پاک میں اسلامی کلچر، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۳۰۹ تا ۳۱۹؛

اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص ۳۳۸، ۳۳۹؛

اکرام، شیخ محمد، رود کوثر (رود کوثر میں پورا باب شاہ ولی اللہ کے لیے مختص ہے، ص ۵۲۸ تا ۵۸۶؛

بالخصوص درج ذیل صفحات ملاحظہ کریں: ص ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۱ تا ۵۵۳، ۵۶۰ تا ۵۷۴، ۵۷۵ تا ۵۸۷؛

عبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ترتیب وتدوین محمد سرور، سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۶۳؛

محمد کاظم، مسلم فکر وفلسفہ عہد بہ عہد، ص ۲۹۷ تا ۳۰۰؛

جاوید، قاضی، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا، نگارشات، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۲۰۱ تا ۲۱۶؛

جاوید، قاضی، افکار شاہ ولی اللہ، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۸۶ تا ۹۵، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۹ تا ۱۹۶؛

ولی اللہ، شاہ، حجۃ البالغۃ (جلد اوّل/دوم)، ترجمہ، خلیل احمد اسرائیلی، مولانا، اسلامی اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء، دیکھیے مختلف صفحات مثلاً:

جلد اوّل: ص۲۰، ۲۴، ۱۱۹تا۲۲۴، ۳۱۶، ۳۴۰تا۳۴۲/جلد دوم: ص۳۵۲تا۳۶۰، ۴۰۶تا۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۴

۷۔ نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور (جزو اوّل)، اقبال اکادمی کراچی، ۱۹۷۱ء، ص۳۰۳

۸۔ اقبال۔ خطوطِ اقبال، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، ص۱۶۳

۹۔ نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور (جزو اوّل)، ص۳۰۳؛
اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۱۴۵

۱۰۔ نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور (جزو اوّل)، ص۳۲۱

۱۱۔ ایضاً، ص۳۰۳

۱۲۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۱۸۴

۱۳۔ اکرام، شیخ محمد، موجِ کوثر، ص۷، ۳۳۸، ۳۳۹؛
جاوید، قاضی، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا، ص۲۱۶

۱۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص۱۹، ۲۰؛
محمد الیاس فارانی، برصغیر میں مسلم قومیت کا ارتقا، ادارۂ مطبوعات پاکستان، کراچی، ۱۹۶۸ء، ص۷۷، ۷۸

۱۵۔ ظفر حسن، ڈاکٹر، سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص۱۵

۱۶۔ برطانوی قانون کے اثرات کے لیے ملاحظہ کیجیے: عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۳۲تا۴۰

۱۷۔ عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص۳۰۷؛
عبداللہ یوسف علی، انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، کریم سنز، کراچی، ۱۹۶۷ء، ص۲۵؛
عابد حسین، ڈاکٹر، سید، قومی تہذیب کا مسئلہ، ص۱۵۲؛
عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۱۹تا۲۵؛
ساجد امجد، ڈاکٹر، اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیبی اثرات، ص۶۰

۱۸۔ عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۲۵؛
عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص۳۱۴

۱۹۔ ہاشمی فریدی آباد، تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت، (جلد دوم)، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۵۳ء، ص ۲۳۳

۲۰۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، مسلمانوں کی جدوجہد آزادی، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۸۱ء، ص ۳۴ تا ۳۶؛

Tara Chand,"A short history of Hindustan",Mc Millan and Co.,London, 1942, P.338

۲۱۔ اقبال۔ حرف اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۴۲، ۱۴۳؛

ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو ، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ترجمہ ، صادق حسین، کی دارالکتب، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۰۶، ۱۰۹ تا ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۲؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۴۸؛

مزید ملاحظہ کیجیے ہنٹر کی کتاب "ہمارے ہندوستانی مسلمان پر تبصرہ" از سر سید احمد خاں بحوالہ "حیات جاوید" از حالی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، طبع جدید، ص ۱۷۴ تا ۱۸۲

۲۲۔ ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانانِ پاکستان، بھارت (جلد دوم)، ص ۲۶۵

۲۳۔ سر سید، اسباب بغاوت ہند، مرتبہ و مقدمہ، ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۸۶ء، ص ۱۳۱، ۱۳۲؛

سندر لال، سن ستاون، انجمن ترقی اردو، علی گڑھ، ۱۹۵۷ء، ص ۴۲؛

تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد ہشتم)، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۲۰ تا ۲۲؛

اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص ۷۳

24. Crover,B.L.,& Sethi,R.R.,"Studies in modern India", S.Chand andCo, Delhi,1963,PP.271,276;

ظفر حسن، ڈاکٹر، سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت، ص ۲۷، ۳۱، ۳۵؛

دِلّی کالج کے لیے دیکھیے بالخصوص "مرحوم دِلّی کالج" از مولوی عبدالحق ، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۶۲ء، صفحات ۱۵، ۲۵، ۲۸، ۶۹، ۷۲، ۷۹، ۸۰، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۶۵؛

25. Crover,BL. & Sethi,R.R.,"Studies in modern India",PP.272

26. Ibid. PP.4

27. Ibid. PP.272,273

۲۸۔ طفیل احمد منگلوری، "مسلمانوں کا روشن مستقبل"، مطبع علیمی، دہلی، ۱۹۴۵ء، ص ۱۵۰

۲۹۔ ایضاً، ص ۱۵۱

۳۰۔　ایضاً،　ص۱۵۱

۳۱۔　تفصیل کے لیے دیکھیے:

Farquhar,J.N.,"Modern religious Movements in India",McMillan & Co , London,1929,PP.31,32,35 to 37,71;

ظفر حسن، ڈاکٹر، سر سید اور حالی کا نظریہ حیات، ص۳۹ تا ۵۷

۳۲۔　عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص۳۰۷،۳۰۸؛

Toynbee,The world and the West,Oxford University press,London,1953, PP.37

۳۳۔　عقیل احمد منگوری، مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص۱۵۰،۱۵۱

۳۴۔　عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۳۵ تا ۵۲؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص۳۱۴؛

سر سید، اسباب بغاوت ہند، مرتبہ مقدمہ، ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۸۶ء، ص۱۵۸ تا ۱۹۱

۳۵۔　عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۳۱ تا ۳۵؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص۳۱۴؛

عبدالعزیز، شاہ، فتاویٰ عزیزی، ترجمہ، عبدالواحد، مولوی، (یک جلدی اشاعت بطرز جدید، باہتمام حاجی محمد ذکی)، سعید کمپنی، کراچی، ۱۹۷۶ء، ص۵۷۱،۵۷۲

۳۶۔　عبدالعزیز، شاہ، فتاویٰ عزیزی، ترجمہ، عبدالواحد، مولوی، (یک جلدی اشاعت بطرز جدید، باہتمام حاجی محمد ذکی)، ص۳۲۱ تا ۳۲۳،۵۵۶،۵۵۷؛

ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ترجمہ، صادق حسین، ص۱۲۱،۱۲۲

۳۷۔　تفصیل کے لیے دیکھیے:

مہر، غلام رسول، جماعت مجاہدین، کتاب منزل، لاہور، سن ندارد، ص۱۳،۱۵؛

مہر، غلام رسول، سید احمد شہید، کتاب منزل، لاہور، سن ندارد، ص۲۵۱،۲۵۲،۲۵۹،۲۶۱؛

عزیز احمد، پروفیسر، ہندو پاک میں اسلامی کلچر، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۳۱۹ تا ۳۲۸؛

اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص۱۳ تا ۵۷؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، مسلمانوں کی جدوجہد آزادی، ص۲۵؛

ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ترجمہ، صادق حسین، ص۱۲،۱۳،۲۳،۲۸،۲۹،۳۱؛

Smith, W.C,"Islam in modern History",PP.52

۳۸۔ نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور (جلد اول)، ص ۱۳۱، ۳۲۱، ۳۲۲

۳۹۔ دیکھیے: عزیز احمد، پروفیسر، ہندو پاک میں اسلامی کلچر، ترجمہ جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۳۲۶، ۳۲۷؛
عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، مسلمانوں کی جدوجہد آزادی، ص ۳۱

۴۰۔ عزیز احمد، پروفیسر، ہندو پاک میں اسلامی کلچر، ترجمہ جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۳۲۷، ۳۲۸؛
عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، مسلمانوں کی جدوجہد آزادی، ص ۳۲

۴۱۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، (جلد ہشتم)، ص ۳۷، ۳۸

۴۲۔ اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص ۱۰۵

۴۳۔ ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت (جلد دوم)، ص ۳۸۴

۴۴۔ ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ترجمہ، صادق حسین، ص ۱۳۴، ۱۳۵

۴۵۔ حالی، الطاف حسین، حیات جاوید، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد، ص ۱۰۷، ۱۰۸

۴۶۔ اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص ۷۷

۴۷۔ عابد، عابد علی، سید، شعر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۶۴، ص ۳۴

۴۸۔ ابوالحسن ندوی، سید، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، ص ۸۷، ۸۸

۴۹۔ عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۱۵۸، ۱۲

۵۰۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، ص ۱۳۴

۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص ۱۹۳ تا ۲۱۱

۵۲۔ ان بیانات کی تصدیق و تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:
اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص ۱۹۳ تا ۲۱۱، ۳۵۱ تا ۳۵۳؛
عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۱۵۸ تا ۱۶۳؛
جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، ص ۱۳۴ تا ۱۳۶؛
ابوالحسن علی ندوی، سید، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، ص ۸۸ تا ۹۰؛
عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص ۳۰۹؛
تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، (جلد ہشتم)، ص ۲۵، ۲۶؛
جاوید، قاضی، سرسید سے اقبال تک، ص ۱۴۵ تا ۱۴۷

۵۳۔ عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۱۶۴

۵۴۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:

اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص۱۸۷ تا ۱۹۳، ۳۵۳ تا ۳۶۱؛

عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۱۶۴ تا ۱۶۸؛

تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند، (جلد نہم)، ص۲۶، ۲۷؛

ابوالحسن علی ندوی، سیّد، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، ص۹۰ تا ۹۵؛

سلیمان ندوی، سیّد، حیاتِ شبلی، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء، ص۲۰؛

جاوید، قاضی، سر سیّد سے اقبال تک، ص۱۱۸ تا ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰

۵۵۔ اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص۳۴۵

۵۶۔ نذیر نیازی، سیّد، اقبال کے حضور (جلد اوّل)، ص۳۰۴

۵۷۔ اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۹۸، ۹۹

۵۸۔ ایضاً، ص۵۲۲ تا ۵۳۰

۵۹۔ سر سیّد، مقالاتِ سر سیّد، مرتبہ، محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، جا بجا مثلاً جلد اوّل، صفحات ۳۷، ۳۸، ۳۸۱، ۳۸۲؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص۳۱۰

۶۰۔ عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۶۰

۶۱۔ تہذیب الاخلاق، مضامین سر سیّد (جلد دوم)، ص۱

۶۲۔ امین زبیری، تذکرۂ سر سیّد، یونائیٹڈ پبلشرز لمیٹڈ، لاہور، سن ندارد، ص۵۷، ۵۸؛

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص۲۲۴ تا ۲۲۶

۶۳۔ مجموعۂ لیکچرز سر سیّد، مرتبہ منشی سراج الدین، ۱۸۹۲ء، ص۱۱۹

۶۴۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، ص۱۴۷۔ مزید دیکھیے: فکرِ اقبال، از خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، ص۲۲۴ تا ۲۲۶

۶۵۔ مقالاتِ سر سیّد (جلد دہم)، مرتبہ، شیخ اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص۲۵۳

۶۶۔ اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص۱۵۸

۶۷۔ خطباتِ سر سیّد (جلد دوم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص۲۷۶

۶۸۔ تہذیب الاخلاق (جلد دوم)، مرتبہ، منشی فضل الدین، مصطفائی پریس، لاہور، ۱۸۹۵ء، ص۵۲۳

۶۹۔ مقالاتِ سر سیّد (جلد سوم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۱ء، ص۱۷

۷۰۔ اقبال۔حرف اقبال،مرتبہ لطیف احمد شروانی،ص ۱۴۸

۷۱۔ نذیر نیازی،سید،اقبال کے حضور (جلد اوّل)،ص ۲۸۴،۲۸۵

۷۲۔ حالیؔ،الطاف حسین،مسدسِ حالی،(صدی ایڈیشن)،اردو اکیڈمی سندھ،کراچی،۱۹۹۲ء،دیکھیے مختلف صفحات مثلاً:
۸۸تا۹۱،۹۸تا۱۰۰،۱۱۶تا۱۱۸،۱۵۸،۱۵۹،۱۸۹تا۱۹۳

۷۳۔ عابد،عابد علی،سید،شعر اقبال،ص ۴۸

۷۴۔ عزیز احمد،پروفیسر،برصغیر میں اسلامی جدیدیت،ص ۱۴۹؛
شبلی نعمانی،کلیاتِ شبلی (اردو)،مرتبہ،سلیمان ندوی،سید،نیشنل بک فاؤنڈیشن،اسلام آباد،۱۹۸۹ء،دیکھیے مختلف صفحات مثلاً:۱تا۱۹،۳۵تا۳۸،۴۹،۵۰،وغیرہ

۷۵۔ مہدی افادی،افاداتِ مہدی،مرتبہ،مہدی بیگم،شیخ مبارک علی،لاہور،۱۹۴۹ء،ص ۹۱،۹۲؛
شبلی نعمانی،علم الکلام اور الکلام،نفیس اکیڈمی کراچی،۱۹۷۹ء،ص ۱۳،۱۵تا۱۷،۱۶۱تا۱۶۷،۱۷۵تا۱۷۷؛
عبداللہ،ڈاکٹر،سید،سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فکری و فنی جائزہ،مقتدرہ قومی زبان،اسلام آباد،۱۹۸۹ء،ص ۳۰۵تا۳۰۸؛
جاوید،قاضی،سرسید سے اقبال تک،ص ۱۱۴،۱۱۷تا۱۲۰،۱۲۳تا۱۲۶،۱۲۹،۱۳۰

۷۶۔ دیکھیے:بانگِ درا،مشمولہ کلیاتِ اقبال (اردو)،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۹۵ء،ص ۲۵۰

۷۷۔ یونیورسٹی اورینٹل کالج میگزین (جشن نامہ)،دسمبر ۱۹۷۲ء،ص ۲۳۳،۲۵۴

۷۸۔ رسالہ انجمن حمایتِ اسلام (یک ماہی)،مئی ۱۹۰۱ء،(ضمیمہ نمبر ۲)،ص ۱۴۹تا۱۵۰

۷۹۔ اکرام،شیخ محمد،موجِ کوثر،ص ۱۶۶تا۱۶۸؛
عزیز احمد،پروفیسر،برصغیر میں اسلامی جدیدیت،ترجمہ،جمیل جالبی،ڈاکٹر،ص ۹۹،۱۰۱؛
جاوید،قاضی،سرسید سے اقبال تک،ص ۴۸تا۵۸

80. Amir Ali,"Memories and other writings of Syed Amir Ali",ed, Syed Razi Wasti,people's publishing house, Lahore,1968,PP.33,66,75

۸۱۔ امیر علی،سید،روحِ اسلام،ترجمہ،محمد ہادی حسین،ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ،لاہور،۱۹۹۹ء،ص ۵۳۱،۵۸۸؛
مزید ملاحظہ کریں:اکرام،شیخ محمد،موجِ کوثر،ص ۱۶۸تا۱۷۷؛
افتخار حسین،آغا،قوموں کے عروج و زوال کی شکست کے اسباب کا مطالعہ،ص ۱۰؛
جاوید،قاضی،سرسید سے اقبال تک،ص ۶۲تا۶۶،۷۳،۷۶تا۷۹

۸۲۔ اکرام،شیخ محمد،موجِ کوثر،ص ۱۷۴

۸۳۔ امیر علی، سید، روح اسلام، ترجمہ محمد ہادی حسین، حرف آغاز، (ص ہ)

۸۴۔ ایضاً، ص ۴

۸۵۔ اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ۲۲۰

۸۶۔ محمد حسن، ڈاکٹر، شعر نو، ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ، ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۶

۸۷۔ اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، ص ۲۹۷

۸۸۔ عابد، شعر اقبال، ص ۳۵

۸۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اردو دائرہ معارف اسلامیہ (جلد ہفتم)، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۱، ۲، ۳۷۹؛

محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد، ص ۳۰۳ تا ۳۰۷؛

عزیز احمد، پروفیسر، اقبال نئی تشکیل، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۵۷ تا ۵۹؛

جاوید اقبال، زندہ رود، ص ۱۹۰، ۱۹۳؛

جاوید اقبال، مئے لالہ فام، ص ۲۴، ۳۶؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص ۱۳۵ تا ۱۴۷؛

تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد نہم، ص ۱۹؛

قاضی عبدالغفار، آثار جمال الدین افغانی، انجمن ترقی اردو، دہلی، ۱۹۴۰ء، ص ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۷۰ تا ۱۷۵؛

محمد اکرام چغتائی، (مرتب)، جمال الدین افغانی، (اتحادِ عالمِ اسلامی کا نقیب)، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء،

متعلقہ مضامین؛

Adam,Charlus,C."Islam and modernism in Egypt",Oxford University press, London,1933,PP.12,13,18,19,23,28 (Chapter.1)

۹۰۔ سر سید اور جمال الدین افغانی کی تحریکوں اور خیالات و طریقہ کار کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے:

عزیز احمد، پروفیسر، ہندو پاک میں اسلامی کلچر، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۸۳ تا ۹۲؛

محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد، ص ۳۰۴ تا ۳۰۶؛

خلیق احمد نظامی، پروفیسر، تاریخی مقالات، (مقالہ "سید احمد خاں اور سید جمال الدین افغانی")، ص ۲۵۸ تا ۲۹۹؛

یا دیکھیے خلیق احمد نظامی کا یہی مقالہ، مشمولہ، جمال الدین افغانی (اتحادِ عالمِ اسلامی کا نقیب)، مرتبہ، محمد اکرم چغتائی، ص ۴۸۳ تا ۵۰۲؛

قاضی عبدالغفار، آثار جمال الدین افغانی، ص ۱۴۶ تا ۱۴۸۔

جمال الدین افغانی (الرد علی الدھریین)، اردو ترجمہ، رد نیچریت، مکتبہ شعر و ادب، لاہور، سن ندارد، مختلف صفحات مثلاً

:۵۸، ۸۰، ۱۰۷تا۱۱۴،   ۱۷۳، ۱۷۴

۹۱۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، شذرات فکر اقبال، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۴۹، ۵۰؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، مئے لالہ فام، ص ۳۷؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص ۱۴۸، ۱۴۹؛

تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد نہم، ص ۲۰، ۲۱؛

قاضی عبدالغفار، آثار جمال الدین افغانی، ص ۱۴۳تا۱۴۸

۹۲۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۵۳۳

۹۳۔ اقبال۔ حرف اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۳۹

۹۴۔ محمد حنیف رامے، اسلام کی روحانی قدریں۔ موت نہیں، زندگی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۴۱

۹۵۔ ابوالحسن علی ندوی، سید، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، ص ۱۰۱

۹۶۔ سرسید۔ خطوط سرسید، مرتبہ، سید راس مسعود، نظامی پریس بدایوں، ۱۹۲۴ء، ص ۱۳۱

۹۷۔ امین زبیری، تذکرۂ سرسید، ص ۴۶، ۴۷

۹۸۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروج اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۲۷

۹۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، تاریخ یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، جدید اردو پریس، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص ۲۱، ۴۱، ۴۹، ۱۲۹؛

صفیہ بانو، ڈاکٹر، انجمن پنجاب- تاریخ و خدمات، کفایت اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۹۰تا۲۰۱

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروج اقبال، ص ۸۹، ۹۰، ۱۲۷

آزاد، محمد حسین، نظم آزاد۔ شیخ مبارک علی، لاہور، ۱۹۴۷ء، ص ۲۵، ۲۶

100. Ikram Ali Malik,"A Book of readings on the history of Punjab",Research Society of Pakistan,Lahore,1970,PP.223;

مزید دیکھیے:

حالی، الطاف حسین، حیات جاوید، ص ۷۸۳

101. Churchill,Edward,D.Jr,"Muslim societies of the Punjab,'1860-90'In the Punjab Past and present,Punjabi University Patiala,1974,PP.69

۱۰۲۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروج اقبال، ص ۱۲۸، ۱۲۹۔

۱۰۳۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت، ص ۴۰۳

۱۰۴۔ حالی، حیاتِ جاوید، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، طبع جدید، سن ندارد، ص ۵۶۷

۱۰۵۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال۔نئی تفہیم، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳، ص ۶۵

۱۰۶۔ اکرام علی، ملک، ''انجمن اسلامیہ لاہور (۱۸۶۹ء۔۱۹۰۲ء)''، رسالہ المعارف، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۲۲، ۲۳

۱۰۷۔ اقبال علی، مولوی سید، سرسید احمد خاں کا سفر نامۂ پنجاب، مرتبہ، شیخ اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۳۰۷

۱۰۸۔ چوہدری محمد انور امین، ''تاریخ مسلم لیگ کے دو ورق''، ماہنامہ نصرت، لاہور، جنوری/فروری، ۱۹۶۸ء، ص ۸۵

109. Churchill,PP.87,88

۱۱۰۔ شاہد، محمد حنیف، مفکر پاکستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۵۸، ۱۶۱

۱۱۱۔ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، کتب خانہ انجمن حمایتِ اسلام، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۲۵

۱۱۲۔ ایضاً، ص ۲۷

۱۱۳۔ اسلامیہ کالج لاہور کے قیام کے پس منظر اور تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: میاں محمد شاہ دین کا مضمون ''پنجاب کے مسلمانوں میں تعلیم'' یہ مقالہ ۲۸ دسمبر ۱۸۹۳ء کو محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس منعقدہ علی گڑھ میں پڑھا۔ مشمولہ:

Ahmad,Bashir,"JUstice,Shah Din,(his life and writings)',Lahore,1962, PP.198 to 200

114. Ibid. PP.239

۱۱۵۔ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، ص ۲۷ تا ۳۱

۱۱۶۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳

۱۱۷۔ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، ص ۴۹

۱۱۸۔ جاوید اقبال، زندہ رود، ص ۸۸

۱۱۹۔ ایضاً، ص ۴۴، ۴۵

۱۲۰۔ نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور (جلد اول)، ص ۶۰، ۶۱

۱۲۱۔ اقبال۔اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۹۵

۱۲۲۔ ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، (مرتب)، ملفوظاتِ اقبال (مع حواشی و تعلیقات)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۴؛

یا ملاحظہ کیجیے: عبدالقادر، شیخ، نذر اقبال، مرتبہ، شاہد، محمد حنیف، بزم اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۸۴

۱۲۳۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۵

۱۲۴۔ جاوید اقبال، زندہ رود، ص ۹۰، ۹۳، ۱۰۳؛

سالک، عبدالمجید، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۲۷۷؛

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۲۰، ۲۴، ۲۷؛

محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، تلاشِ اقبال، پاکستان اسٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی، ۲۰۰۲ء، ص ۱۴

۱۲۵۔ عابد، شعرِ اقبال، ص ۶۹

۱۲۶۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۲۸؛

جاوید اقبال، زندہ رود، ص ۱۰۵

۱۲۷۔ آرنلڈ نے ۱۱، فروری ۱۸۹۸ء کو گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسری کا منصب سنبھالا۔ اقبال نے ۱۸۹۷ء میں بی۔اے اور ۱۸۹۹ء میں ایم۔اے کیا۔ (زندہ رود، ص ۱۲۵)

۱۲۸۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۳۹؛

عابد، عابد علی، سید، شعرِ اقبال، ص ۷۱

129. Iqbal,"The development of metaphysics in Persia",Bazm-e-Iqbal,Lahore, 1964,See "dedication to Prof.T.W.Arnold".

۱۳۰۔ اقبال، مکتوباتِ اقبال بنام نذیر نیازی، (مرتبہ)، نذیر نیازی، سید، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۷ء، ص ۹۶، ۹۷

۱۳۱۔ دیکھیے عبداللہ قریشی کا مضمون ''اقبال اور انجمن کشمیری مسلمانان'' مشمولہ، آئینۂ اقبال، مرتبہ، عبداللہ قریشی، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۶۷ء، ص ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱؛

یا ملاحظہ کیجیے یہی مضمون: مشمولہ حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں، از، عبداللہ قریشی، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۸۹، ۹۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۸

۱۳۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، ص ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۷۸

۱۳۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۱۱۳، 115

۱۳۴۔ دیباچہ، بانگِ درا / کلیاتِ اقبال (اردو)، ص ۳۰

135. Iqbal,"Speches, statements & writings of Iqbal",Ed.,Sherwani, Latif Ahmad, Iqbal Acadamy Pakistan, Lahore,1977,PP.69

۱۳۶۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۳۲، ۵۰، ۷۳، ۹۹

۱۳۷۔ جاوید اقبال، زندہ رود، ص ۱۴۰

۱۳۸۔ خورشید، عبدالسلام، سرگزشتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۵۹

۱۳۹۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال۔ نئی تفہیم، ص ۸۷

۱۴۰۔ سالک، عبدالمجید، ذکرِ اقبال، ص ۵۷

۱۴۱۔ اس ہیجان انگیز دور کی تفصیلات اور نتائج کے لیے دیکھیے:

عابد، عابد علی، سید، شعرِ اقبال، ص ۲۲۹ تا ۲۵۷؛

محمد عثمان، پروفیسر، حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور، مکتبہ جدید پریس، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۲۶۰ تا ۳۰۸؛

اقبال کی حیاتِ معاشقہ، (مضمون) از محمد عظیم فیروز آبادی، مطبوعہ نگار (اقبال نمبر)، ۱۹۶۲ء، ص ۴۵؛

یا ملاحظہ کیجیے محمد عظیم فیروز آبادی کا یہی مضمون مشمولہ، اقبال باکمال، (مرتبہ)، اصغر علی شاہ جعفری، تاج بک ڈپو، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۹۷ تا ۱۰۶؛

سلیم اختر، ڈاکٹر، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، مکتبۂ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۹ تا ۶۸؛

فرمان فتح پوری، اقبال سب کے لیے، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۱ء، ص ۳۲۳ تا ۳۲۷؛

(وہ خطوط جو اقبال نے عطیہ کے نام لکھے اور جن کی روشنی میں عطیہ فیضی نے اقبال کے زندگی کے واقعات و نفسیات کو پیش کیا۔ یعنی ان کی کتاب ''اقبال'' اور ان کی ڈائری سے اقبال کے دورِ یورپ اور اس کے بعد کی تفصیلات اور نتائج پر روشنی پڑتی ہے۔ یہ کتاب اور ڈائری ضیاء الدین احمد برنی نے ''اقبال از عطیہ بیگم'' کے نام سے ترجمہ کی ہے۔) اقبال از عطیہ بیگم، ترجمہ، ضیاء الدین احمد برنی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۱ء، یہ مختصر کتاب ساری کی ساری مفید ہے مثلاً دیکھیے مختلف صفحات ۴۷ تا ۷۷

۱۴۲۔ اقبال، از، عطیہ بیگم، ترجمہ و مرتبہ، ضیاء الدین برنی، ص ۴۷

۱۴۳۔ سالک، عبدالمجید، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، سن ندارد، ص ۲۳۵

۱۴۴۔ مثلاً ملاحظہ کریں: ۹ اپریل ۱۹۰۹ء میں لکھا جانے والا خط، ص ۵۱ تا ۵۳؛ ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء میں لکھا جانے والا خط ص ۵۵، ۵۶؛ ۷ اجولائی ۱۹۰۹ء میں لکھا جانے والا خط، ص ۵۹ تا ۶۳؛ ۳۰ مارچ ۱۹۱۰ء میں لکھا جانے والا خط ص ۶۶، ۶۷؛ (مشمولہ اقبال از عطیہ بیگم، ترجمہ، ضیاء الدین برنی)

۱۴۵۔ اقبال۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ص ۷

۱۴۶۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۷۷، ۱۸۰

۱۴۷۔ عطیہ بیگم۔ اقبال از عطیہ بیگم، ترجمہ، ضیاء الدین احمد برنی، ص ۵۱، ۵۲

۱۴۸۔ مثلاً دیکھیے:

اقبال کا سیاسی کارنامہ از محمد احمد خاں؛

گفتارِ اقبال از رفیق افضل؛

اقبال کے آخری دو سال از عاشق حسین بٹالوی؛
اسلامک کلچر از بشیر احمد؛
اقبال بحیثیت مفکرِ پاکستان از ڈاکٹر عبدالحمید؛
اقبال اینڈ دی ریسنٹ اکسپوزیشن آف اسلامک پولیٹیکل تھاٹ از ڈاکٹر محمد عزیز احمد؛
تحریکِ پاکستان میں علامہ اقبال کا کردار، از، ڈاکٹر انوار احمد؛
اسی طرح زندہ رود اور سرگزشتِ اقبال کے متعلقہ صفحات

۱۴۹۔ اقبال۔ گفتارِ اقبال، مرتبہ، رفیق افضل، ادارۂ تحقیقات پاکستان، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۵

۱۵۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد احمد خاں، اقبال کا سیاسی کارنامہ، المشرق پبلشرز، لاہور، طبع اوّل، سن ندارد، ص ۹۴، ۹۵؛
حسن ریاض، سید، پاکستان ناگزیر تھا، شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونی ورسٹی، کراچی، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵۷، ۱۵۸؛
عاشق حسین بٹالوی، اقبال کے آخری دو سال، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۰ء، دیکھیے چھٹا باب

۱۵۱۔ اقبال۔ گفتارِ اقبال، مرتبہ، محمد رفیق افضل، ص ۲۷

۱۵۲۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال۔ نئی تفہیم، ص ۸۳؛
عبدالحمید، ڈاکٹر، اقبال بحیثیت مفکر پاکستان، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۲؛
حسن ریاض، سید، پاکستان ناگزیر تھا، ص ۱۵۸ تا ۱۶۰

۱۵۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
محمد احمد خاں، اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۹۵ تا ۹۹؛
احمد سعید، پروفیسر، اقبال اور قائداعظم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۳ تا ۳۵؛
انوار احمد، ڈاکٹر، تحریکِ پاکستان میں علامہ اقبال کا کردار، بیکن بکس، ملتان، ۱۹۹۳ء، ص ۷۱ تا ۸۳

۱۵۴۔ اقبال۔ گفتارِ اقبال، مرتبہ، محمد رفیق افضل، ص ۲۷، ۷۳

۱۵۵۔ جاوید اقبال نے زندہ رود کے باب نمبر ۱۶ (دورۂ جنوبی ہند ص ۵۶۰ تا ۶۲۱) میں خطبات کی تمام تفصیلات، پس منظر، موضوعات اور سفر جنوبی ہند کی دیگر مصروفیات کی تفصیل مہیا کی ہے۔ مثلاً دیکھیے صفحات ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۷، ۵۷۳، ۵۹۶

۱۵۶۔ دیکھیے: خطبہ الٰہ آباد، مشمولہ، حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۷ تا ۵۴؛

Jamaluddin Ahmad,"Middle phase of Muslim political movements",United Publisher. Lahore, 1969, PP.123

۱۵۷۔ دیکھیے: خطبۂ صدارت مسلم کانفرنس ۱۹۳۲ء مشمولہ، حرف اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۵۵ تا ۷۷؛
محمد عثمان، پروفیسر، حیات اقبال کا ایک جذباتی دور، ص ۱۶۴

۱۵۸۔ دیکھیے: حرف اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۱۳

۱۵۹۔ ایضاً، ص ۱۲۹

۱۶۰۔ دیکھیے: مقالات اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۲

۱۶۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: احمد سعید، پروفیسر، اقبال اور قائداعظم، ص ۴۲ تا ۵۲؛
مزید دیکھیے: عاشق حسین بٹالوی، اقبال کے آخری دو سال، آٹھواں، نواں، دسواں باب

162. Iqbal,"Speeches, statements and writings of Iqbal",Ed.,Sherwani,Latif Ahmad, PP.81

۱۶۳۔ اقبال۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۸۸

164. Iqbal,"Speeches, statements and writings of Iqbal",Ed.,Sherwani,Latif Ahmad, PP.81

۱۶۵۔ اقبال نے خود اپنی بیاض میں ہیگل، گوئٹے، غالب، بیدل اور ورڈز ورتھ کے اثرات و استفادہ کا اعتراف کیا ہے۔
دیکھیے: شذرات فکر اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۱۰۵

۱۶۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۳ تا ۳۴

۱۶۷۔ اقبال۔ مقالات اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۳۵، ۳۶

۱۶۸۔ اقبال۔ علم الاقتصاد، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۳۰، ۵۹

۱۶۹۔ ایضاً، ص ۳۲

۱۷۰۔ ایضاً، ص ۴۳

۱۷۱۔ ایضاً، ۴۳، ۴۴

۱۷۲۔ ایضاً، ص ۳۰، ۳۱، ۸۱، ۹۱

۱۷۳۔ ایضاً، ص ۳۲، ۶۹، ۲۶۱

۱۷۴۔ ایضاً، ص ۹۰

۱۷۵۔ ایضاً، ص ۱۹۵، ۱۹۶،

۱۷۶۔ ایضاً، ص ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱

۱۷۷۔ ایضاً، ص ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۴۴، ۶۹، ۲۵۸، ۲۶۱،

۱۷۸۔ ایضاً، ص۲۵۰تا۲۵۳
۱۷۹۔ افتخاراحمد صدیقی، ڈاکٹر، عروج اقبال، ص۱۷۸
۱۸۰۔ دیکھیے: اقبال۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص۷۴تا۹۹
۱۸۱۔ ایضاً، ص۷۴، ۷۵
۱۸۲۔ ایضاً، ص۷۴، ۷۵
۱۸۳۔ ایضاً، ص۸۷
۱۸۴۔ ایضاً، ص۹۰، ۹۱
۱۸۵۔ ایضاً، ص۸۵، ۸۶
۱۸۶۔ محمد عثمان، پروفیسر، حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور، ص۱۵۳
۱۸۷۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص۳۰۱
۱۸۸۔ کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، (متروک اردو کلام)، مرتبہ، صابر کلوروی، ڈاکٹر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص۳۴، ۳۵
۱۸۹۔ مقالہ ''اقبال اور نذیر احمد کے فکری روابط''، از افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مشمولہ ''فکرِ اقبال کے منور گوشے''، مرتبہ سلیم اختر، ڈاکٹر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص۱۹۳، ۱۹۴
۱۹۰۔ کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، مرتبہ، ڈاکٹر صابر کلوروی، ص۸۲، ۸۳، ۸۷، ۸۸
۱۹۱۔ افتخاراحمد صدیقی، ڈاکٹر، عروج اقبال، ص۳۵۲
۱۹۲۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص۳۰
۱۹۳۔ دیکھیے: اقبال۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، صفحات ۱۰۰تا۱۲۲
۱۹۴۔ ایضاً، ص۱۰۳
۱۹۵۔ ایضاً، ص۱۰۳، ۱۰۴
۱۹۶۔ ایضاً، ص۱۱۵
۱۹۷۔ ایضاً، ص۱۰۵
۱۹۸۔ ایضاً، ص۱۰۵، ۱۰۶
۱۹۹۔ ایضاً، ص۱۰۸
۲۰۰۔ ایضاً، ص۱۰۶، ۱۰۷
۲۰۱۔ ایضاً، ص۱۱۴

۲۰۲۔ ایضاً، ص ۱۱۲

۲۰۳۔ ایضاً، ص ۱۱۳،۱۱۲

۲۰۴۔ اقبال۔ مقالہ فلسفہ عجم بترجمہ، میر حسن الدین۔ نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۹ء، ص ۱۳۵ تا ۱۳۸

۲۰۵۔ اقبال۔ کلیات مکاتیب اقبال، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۴۱۷

206. Iqbal,"Speeches and statements of Iqbal",ed., Tariq,A.R.,Sheqh,Ghulam Ali & sons, Lahore,1973,PP.142; or

Iqbal,"Thoughts and reflections of Iqbal",ed, Abdul Wahid,Sheqh Ashraf, Lahore, 1973,PP.118

۲۰۷۔ مثلاً دوسرے دور کی نظم سوامی رام تیرتھ (۱۹۰۷ء)، دوسرے دور کی پہلی غزل "زندگی انسان کی اک دم کے سوا کچھ بھی نہیں"

۲۰۸۔ اقبال۔ مقالہ فلسفہ عجم بترجمہ، میر حسن الدین، ص ۱۳۸

۲۰۹۔ مثلاً دوسرے دور کی پہلی غزل کا یہ مقطع:

"زائرانِ کعبہ سے اقبال یہ پوچھے کوئی
کیا حرم کا تحفہ زمزم کے سوا کچھ بھی نہیں"

اور دوسرے دور کی غزل کا یہ شعر:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

۲۱۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: انوارِ اقبال، مرتبہ، بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۵ تا ۳۱

۲۱۱۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال۔ نئی تفہیم، ص ۳۵۸

۲۱۲۔ مختلف نظمیں مثلاً... کی گود میں بلی دیکھ کر، وصال، حسن و عشق، کلی، سلیمیٰ، نوائے غم، عشرتِ امروز، ایک شام، تنہائی، محبت، فراق وغیرہ

۲۱۳۔ نظم مثلاً سوامی رام تیرتھ، اور غزلوں کے مختلف اشعار

۲۱۴۔ بقول عزیز احمد حصہ دوم کی شاعری میں وطنی نظم ایک بھی نہیں۔ (اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۲۷)
اس لیے مندرجہ بالا صفحات میں نثر کی صورت میں تبصرہ کیا گیا ہے۔ اسے مدنظر رکھیں

۲۱۵۔ مختصر نظمیں مثلاً پیام، چاند اور تارے، پیامِ عشق، طلبہ علی گڑھ کالج کے نام، عبدالقادر کے نام، صقلیہ وغیرہ اور غزلوں کے مختلف اشعار

۲۱۶۔ اقبال۔ نئی تفہیم، ص ۳۱۰، ۳۱۱

۲۱۷۔ دیباچہ۔ بانگِ درا/کلیات اقبال اردو، ص ۴۲، ۴۳

۲۱۸۔ صدیقی جاوید، ڈاکٹر، اقبال۔ نئی تفہیم، ص ۳۰۳

۲۱۹۔ آثار اقبال، مرتبہ، غلام دستگیر رشید، سید عبدالرزاق تاجر کتب، حیدر آباد، دکن، ۱۹۴۶ء، ص ۶۰

۲۲۰۔ مولانا صلاح الدین احمد، تصورات اقبال (جلد اوّل)، مرتبہ، معز الدین احمد، المقبول پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۲۱۶

۲۲۱۔ اقبال معاصرین کی نظر میں، مرتبہ، سید وقار عظیم، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۲۷۹، ۲۸۰

۲۲۲۔ فرمان فتح پوری، اقبال سب کے لیے، ص ۳۶۷

۲۲۳۔ اس ضمن میں خود اقبال نے بھی اس طرف توجہ دلائی ہے اور مختلف نقادوں نے بھی اظہار خیال کیا ہے۔ مثلاً دیکھیے:
اقبال کا مضمون "جغرافیائی حدود اور مسلمان" مشمولہ، مقالات اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۳؛
روحِ اقبال از یوسف حسین خان، ڈاکٹر، القمر انٹر پرائزز، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۹۳، ۲۹۴؛
عزیز احمد، پروفیسر، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۳۰؛
خلیفہ، عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۴۸

۲۲۴۔ عزیز احمد، پروفیسر، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۴۳، ۴۴

۲۲۵۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۳۲۳

۲۲۶۔ انوار اقبال، مرتبہ، ڈار، بشیر احمد، ص ۱۷۶، ۱۷۷

۲۲۷۔ اقبال۔ گفتار اقبال، مرتبہ، محمد رفیق افضل، ص ۲۵۴

۲۲۸۔ اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۹۶

۲۲۹۔ ایضاً، ص ۹۸

۲۳۰۔ فکری مباحث کے سلسلے میں اقبال کے ناقدانہ، بے تعصب، آزاد رویے اور مزاج کا اظہار خطبات کے دیباچے کی آخری سطور سے بھی ہوتا ہے۔ "فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں...... فکر انسانی کی نشو و نما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں"...... (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۴۰)

۲۳۱۔ مندرجہ بالا تمام تر بحث اور نتائج مرتب کرنے میں مندرجہ ذیل ماخذات سے استفادہ کیا گیا ہے:
اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۹۶ تا ۹۸؛
رموز بیخودی/کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۶۸؛
تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۴۰؛

مضمون "فلسفۂ اقبال کے مآخذ و مصادر" از وحید عشرت، ڈاکٹر، مشمولہ، "اقبالیات کے سو سال"، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل، وحید عشرت، ڈاکٹر، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۵۴۵، ۵۷۱؛

مضمون "اقبال شاعر باکمال"، مشمولہ، "اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم"، مرتبہ، شاہد حسین رزاقی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۷۶ تا ۷۸؛

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۴۵۹ تا ۴۶۱، ۷۳۲؛

اقبال کامل، از عبدالسلام ندوی، آتش فشاں پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۲۹۷ تا ۳۰۰؛

اقبال سب کے لیے، از فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، ص ۹۳، ۹۷، ۹۹، ۲۶۵ تا ۲۶۸، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۱۱؛

اقبال۔ نئی تفہیم، از صدیق جاوید، ص ۱۸۲ تا ۱۸۷!

باب چہارم

اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش
(فکرِ اقبال کے تناظر میں)

ا: اسلامی اور مغربی تہذیب کے عناصرِ ترکیبی

ب: تسخیرِ فطرت

ج: سیاست

۱____ سیکولرازم

۲____ قومیت و وطنیت

۳____ ملوکیت و جمہوریت

د: معیشت

ہ: عورت

و: اختتامیہ (اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت وضرورت)

اسلامی اور مغربی تہذیب کے عناصر ترکیبی

اقبال نے اسلامی اور مغربی تہذیب کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے مغرب کے متعلق جس تاریخی تناظر میں اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا وہ ان کی وفات (۱۹۳۸ء) تک کا زمانہ یعنی بیسویں صدی کا تقریباً نصف اوّل تھا۔ جس میں میدان کارزار یورپ اور ایشیا تھا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال کے ہاں "فرنگ" یا "مغرب" کی اصطلاحات کا مفہوم بظاہر یورپ کے ماحول کی عکاسی کرتا ہے لیکن چونکہ "مغرب" محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہی نہیں ہے بلکہ ایک تصور اور ایک تہذیبی علامت کی حیثیت بھی رکھتا ہے اس لحاظ سے اقبال کے ہاں "مغرب" کی جغرافیائی معنویت بھی وسیع ہے۔ چنانچہ جنگ عظیم دوم کے بعد اس میں امریکہ اور روس کو اوّلین اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ سویت یونین کے زوال کے بعد امریکہ (U.S.A) یک قطبی (Uni-Polar) طاقت بن کر سپر پاور کی حیثیت سے اس اصطلاح کا مرکز بن جاتا ہے۔ چنانچہ "ضربِ کلیم" کی نظم "فلسطینی عرب سے" کے اس مصرع میں:

"فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے"

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال، ص ۱۷۱/۶۷۱)

میں "فرنگ" کا اطلاق واضح طور پر جس طرح امریکہ پر ہوتا ہے کسی یورپی ملک، ماسوائے برطانیہ و فرانس، پر نہیں ہوتا۔(۱)

مغربی تہذیب، جس کی قیادت آج امریکہ کر رہا ہے، اس کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے اقبال کے خطبۂ اوّل کا یہ اقتباس کلیدی اہمیت کا حامل ہے (اور اس سے اسلامی و مغربی تہذیب کے باہمی رشتوں پر بھی روشنی پڑتی ہے۔)

"تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ

اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں کیونکہ جہاں تک علم وحکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے لیکن اندیشہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب وتاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔"(۲)

اس اقتباس کا تجزیہ کرتے ہوئے پروفیسر محمد عثمان نے بالکل درست نتیجہ اخذ کیا ہے(۳) کہ مغربی تہذیب کا ایک چمکدار ظاہر ہے اور ایک حقیقی باطن۔ حقیقی باطن بڑی حد تک اسلامی ثقافت کی توسیع اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ یہ باطن علم کی سچی پیاس، فطرت کی طاقتوں کی تسخیر، بیماری، غربت اور جہالت پر قابو پانا اور سیاسی و سماجی زندگی میں عوامی رائے کی وقعت وغیرہ ہے۔ یہ اس تہذیب کے مثبت پہلو ہیں۔ اس کا چمکدار ظاہر یعنی منفی پہلو جن سے اقبال نے جابجا اختلاف کیا ہے۔ وہ مختصراً یہ ہیں۔

سیکولرازم: یعنی دین ودنیا کی ثنویت جس سے مغرب میں ایک طرف رہبانیت اور دوسری طرف مادیت کا غلو پیدا ہوا۔

جغرافیائی قومیت: جس سے اقوامِ جہاں میں رقابت پیدا ہوئی اور دنیا عالمگیر جنگوں کا شکار ہوئی۔

مغرب کا جمہوری نظام: جس کا چہرہ روشن اور اندرون چنگیز سے تاریک تر ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام: جس نے ایک بھیانک سامراج کی صورت اختیار کی اور اس کے سبب بنی نوع انسان کی کثیر تعداد محرومی ومحکومی اور افلاس کا شکار ہوئی۔

مغرب کی دورُخی پالیسی: یعنی اپنوں کے لیے خیر دوسروں کے لیے شر، اپنے ہاں جمہوریت دوسروں کے ہاں استعمار۔ اپنے لوگوں کے لیے معیارِ زندگی دوسروں کا استحصال۔

خرد پسندی: جس نے اجتماعی اور عالمگیر مفادات کو پس پشت ڈال کر ذاتی حرص وہوس کی فضا پیدا کی۔

مادہ پرستانہ رجحان: جس کی وجہ سے روحانی واخلاقی اقدار پامال ہوئیں اور مادی وروحانی اقدار میں عدم توازن پیدا ہوا۔(۴)

اس چمکدار ظاہر اور حقیقی باطن پر مبنی جدید مغربی تہذیب نے ازمنۂ متوسطہ کے اختتام پر براہِ راست تحریکِ احیائے

علوم و اصلاحِ کلیسا کے تحت جنم لیا(۵)اور بقول اقبال فرنگ میں آزادیٔ فکر کی نازک کشتی رواں ہوئی۔ ان تحریکوں کا مجموعی نتیجہ انقلابِ فرانس اور صنعتی انقلاب کی صورت میں نکلا(۶) صنعتی انقلاب، انقلابی ایجادات، نئے براعظموں، جزیروں اور راستوں کی دریافت نے اس تہذیب کے نئے اُفق ترتیب دیے۔ ٹیکنالوجی کی قابلیت، نئے وسائل، علم کے سہاروں نے اس تہذیب کو بحرِ اوقیانوس کے پار نئے براعظموں تک پہنچا دیا۔ اس کے نظام میں جمہوریت، سماجی تکثیریت، سیاسی اداروں کی نئی ترتیب پیدا ہوئی۔ ان تبدیلیوں نے فکری و مادی جدیدیت پیدا کی۔ اس جدیدیت اور اس ارتقا نے دنیا میں سرمایہ دارانہ استحصالی نظام کو پختہ کر دیا۔ جدید اقتصادی و سیاسی نظام نے وقت کے ساتھ ساتھ مغربی تہذیب کی شکل اختیار کی۔ اس طرح عیسائیت کی تہذیب وقت کے ساتھ ساتھ مغرب کی تہذیب بن گئی۔ دورِ جدید میں مغربی تہذیب جس کی مرکزی ریاست امریکہ (یو۔ ایس۔ اے) ہے، شمالی و جنوبی امریکہ کی وسعتوں کو شامل کر کے یہ بحرالکاہل کو بھی پار کر چکی ہے اور جنوب مشرقی بحرالکاہل میں آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ تک پہنچ چکی ہے۔ ہر طرح کی علمی و سائنسی، اقتصادی و سیاسی، بحری و بری اور فضائی قوتوں کی مالک ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس جدید تہذیب کی بنیادیں بہر حال قدیم یونان اور روما کی تہذیب میں پیوست ہیں۔ یونان و روم کی قدیم تہذیب کے چراغ سے اپنا چراغ جلا کر نشاۃ الثانیہ سے گزرتے ہوئے مغربی تہذیب نے اپنی موجودہ شکل و صورت کو اُبھارا ہے۔ اس کا نسبی تعلق یونانی و رومی تہذیب سے ہے ہنٹنگٹن (Huntington) نے تو اس جدید تہذیب کو تیسری نسل کی تہذیب قرار دیا ہے۔ جس نے کلاسیکی تہذیب سے بہت کچھ وراثت میں لیا ہے مثلاً یونانی فلسفہ و عقلیت، رومی قانون اور عیسائیت وغیرہ۔ خود اہلِ مغرب کا، اس مشترکہ ورثے پر، جو یونان و روما سے برآمد ہوا ہے، اتفاق ہے۔(۷) یونان اور روما کا یہ مشترکہ ورثہ ہے کیا؟ یونان کی عقلیت پسندی، قبائلی جمہوریت، مادہ پرستانہ طرزِ تمدن، خالص حسّی فلسفۂ حیات، حسّی لذتوں اور حسن و مسرت کا اکتساب، نزاکت و لطافت کی موجودگی لیکن سنجیدگی و پاکیزگی کا فقدان، روما کی عسکری قوت و سیاسی تنظیم اور رومی قانون، رومیوں کی جہانگیری و کشور کشائی کا شوق، بت پرستی اور عیسائیت کی آمیزش، عیش پرستی و عشرت پسندی، نمود و نمائش، نظریہ بقائے اصلح، حب الوطنی و علاقائیت، رومی تہذیب کا نمائندہ مسیحی کلیسا، دین و دنیا کی ثنویت کا تصور، مسیحیت کی مسخ شدہ تعلیمات، قوت کی پرستش اور اس کے نتیجے میں احیائے علوم و اصلاحِ کلیسا، صنعتی و مادی انقلاب اور اقبال کے الفاظ میں ''جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری پر مشتمل نظر کو خیرہ کر دینے والی تہذیب

حاضر کی چمک دمک" (بانگ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۹/۳۰۵) (۸)

مغرب کی نشاۃ الثانیہ میں اسلامی تہذیب نے جو حصہ لیا ہے اس کو مغرب کے بعض مورخین نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں اس پر مفصل بحث کی ہے کہ کس طرح اسلامی تہذیب کے متعدد پہلوؤں بالخصوص سائنس نے یورپ کو روشنی کی پہلی شعاعوں سے منور کیا۔ اس سلسلے میں اقبال نے بریفالٹ (Briffault) کے اقتباسات دیے ہیں۔ (۹)

لیکن بقول ڈاکٹر عبدالمغنی:

> "مذہبی عداوت اور سیاسی رقابت کے سبب عالمِ مسیحیت نے اسلام سے فاصلہ قائم رکھنا بلکہ اسلامی تاریخ و تہذیب کی تخریب اور ان سے انحراف ضروری سمجھا۔" (۱۰)

ڈاکٹر عبدالمغنی مزید لکھتے ہیں کہ:

> "اس کے باوجود اسلام اور اس کی پروان چڑھائی ہوئی تہذیب کے بعض آثار مسیحی مغرب کے معاشرے میں نمودار ہوئے مگر وہ یونان و روما کی زوال پذیر بلکہ فنا شدہ تہذیب کے اثرات میں مدغم ہو کر بڑی حد تک معدوم ہو گئے۔" (۱۱)

چنانچہ اقبال کے نزدیک مغربی مادیت پرستی اور روحانی و اخلاقی اقدار سے مغرب کی بغاوت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ "مغربی تہذیب یونانی اثرات کی مظہر ہے اور اسلام کی اساسی تعلیمات یونانیت کے ایسے ہی خلاف ہے جیسے عبرانی پیغمبر" (۱۲) نتیجہ یہ ہے کہ مغربی تہذیب "بعض پہلوؤں میں اسلام کی توسیع" ہونے کے باوجود بنیادی طور پر اسلامی تہذیب سے مختلف ہے اور خود اقبال نے جابجا یونانی تہذیب کی ظاہر پرستی اور مظاہر پرستی کی تردید کی ہے جسے یورپ اور امریکہ نے اپنی نشاۃ الثانیہ کا سرچشمہ بنا لیا ہے اور اس سرچشمے سے رواں ہونے والی جدتیں "فسادِ قلب و نظر" کا باعث ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کسی ایسی تہذیب کو پسند نہ کرتے تھے جو یونانیت آمیز ہو۔ ان کی تو یہ بھی خواہش تھی کہ جس یونانیت نے مدتوں روحِ اسلام کو جامد کیے رکھا اس سے یورپ بھی چھٹکارا حاصل کر لے اور یہ سرزمین بھی پیغمبرانہ تعلیمات سے معمور ہو۔ (۱۳) بریفالٹ (Briffault) مغربی تہذیب کے یونانی ورثے اور اسی اعتبار سے اسلام سے اختلافات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> "یورپ نے اسلام سے جو کچھ حاصل کیا اسی سے فائدہ اٹھا کر وہ اس پر سبقت

> لے گیا..... عربی علم جب یورپ میں داخل ہوا تو..... وہ یورپی اور مغربی بن گیا اور اس نے وہ خصوصیت حاصل کر لی جس نے اس کو زندہ و پائندہ اور سیر حاصل بنا دیا۔ وہ "خاص چیز" اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ اس کا سلسلۂ نسب یونان کے واضح اور مدلل انداز تک پہنچتا ہے اور اسی کا وارث ہے۔ یورپی ذہن اس اعتبار سے مشرق اور اسلام سے مختلف ہے کہ اس کی پشت پر یونان و روما ہیں۔ اس کی ترتیب و کیفیت میں یہ حقیقت سب سے زیادہ روشن ہے۔ یونان کی روحیت، اس کی آزادہ روی، اس کی کامل آزادی، اس کا لاعلاج ذوقِ تجسس، اس کا غیر مذہبی اور دنیا دارانہ زاویۂ نگاہ، اس کی تنقید اور انسانی عقل و ادراک کے تمام واقعات اور حقائق پر بے تکلف اور آزادانہ تنقید — یہی وہ چیزیں ہیں جن کی وجہ سے مغربی دنیا کا وجود ممکن ہو گیا اور یورپ نے اس لیے ترقی کی کہ وہ اس "قدامت" سے باہر نکل آیا جو یونانی ذہن کی تہذیب تھی۔" (۱۴)

اقبال کے نزدیک اہلِ مغرب کی مذہبی و روحانی اور اخلاقی حس شروع ہی سے محرومِ ارتقا رہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو ابتدا ہی سے مذہبِ حق تک درست طور پر رسائی نصیب نہ ہو سکی۔ (۱۵) حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات (یعنی خدا کی وحدانیت، انسانی اخوت و محبت، ظلم و لالچ سے نفرت، ناجائز طریقوں سے کمائی ہوئی دولت کی مخالفت، ایک دوسرے کی مدد، آسمانی بادشاہت کا قیام وغیرہ) (۱۶) مثالی، دلکش اور دلچسپ تھیں لیکن اقبال کے لفظوں میں یہ "عالمگیر نظامِ اخلاق" عمل میں آنے کے بجائے نیست و نابود ہو گیا (۱۷) حضرت عیسیٰؑ نے کوئی تحریری مواد نہیں چھوڑا۔ بجز انجیل شریف کے جس کا بیشتر حصہ ان کے حواری سینٹ پال (St.Paul) (۵ تا ۶۷؟) کا تحریر کردہ ہے۔ چنانچہ موجودہ عیسائیت کو حضرتِ عیسیٰؑ کے حواریوں اور سینٹ پال کے مریدوں نے تبدیل شدہ صورت میں پیش کیا جس کی حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات سے کوئی مطابقت نہیں۔ بقول اقبال حضرت عیسیٰؑ نے جس تحریک کا آغاز کیا تھا وہ جلد ہی جاہلیتِ قبلِ مسیح کی نذر ہو گئی [illegible] عیسوی ہی میں کلیسائی نظام قائم کر دیا تھا۔ چنانچہ سید امیر علی نے لکھا ہے کہ جدید عیسائیت حضرت عیسیٰؑ کی عیسائیت نہیں بلکہ ان کے حواری سینٹ پال کی عیسائیت کی پیداوار ہے، جس کا ماخذ یونان و روما ہے اور یہ مثبت مذہب کے بجائے محض ایک فلسفہ ہے جو کہ ما قبل عیسائیت اور مابعد عیسائیت تہذیب کی صدیوں کی پیداوار ہے۔ (۱۹)

حضرت عیسیٰ نے اپنے پیروکاروں کا ایک بہت مختصر سا گروہ چھوڑا، اور کوئی تنظیمی ڈھانچہ بھی نہ تھا۔ پس حضرت عیسیٰ کی سیدھی سادی تعلیمات ان کے عین حیات میں بھی کوئی سیاسی سماجی مقام حاصل نہ کرسکیں۔ جلد ہی عیسائیت پر یونانی فلسفہ کے اثرات قائم ہو گئے۔ عیسائیت کو حضرت عیسیٰ کی وفات کے بھی کئی سو سال بعد اہلِ روما نے شمالی قبائل کی اندھا دھند یلغار سے شکست خوردہ ہو کر قبول کیا جبکہ اس پر تحریف کا غلاف چڑھ چکا تھا۔ عیسائیت کی تعلیمات اہلِ روما نے دل سے قائل ہو کر قبول کرنے کی بجائے بطیبِ خاطر قبول کی تھیں اور وہ بھی مسخ شدہ حالت میں جو کہ دین و دنیا کی ثنویت اور رہبانیت (دین گوسفندی) کی تعلیمات پر مشتمل تھیں۔ (۲۰) اسی لیے اقبال مغربی تہذیب کو بنیادی روحانی و اخلاقی روشنی سے محروم سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک:

''عیسائیت کا ظہور دراصل ایک نظامِ رہبانیت کی شکل میں ہوا، سو قسطنطین (Constantine, Emperor / ۲۷۴ء۔۳۳۷ء) (۲۱) کی یہ کوشش کہ اس سے ایک نظامِ اجتماع کا کام لے، ناکام رہی، کیونکہ عیسائیت کے اندر یہ صلاحیت ہی نہیں تھی کہ اس طرح کا کوئی نظام قائم کر سکے (جو ریاست کی بنا ٹھہرے)، لہٰذا قیصر جولین (Julian, Emperor / ۳۳۱ء۔۳۶۳ء) (قسطنطین کا جانشین) مجبور ہو گیا کہ ایک دفعہ پھر روما کے قدیم دیوتاؤں (یعنی وثنی مذہب) سے رجوع کرے اور ان کی تائید میں فلسفیانہ تاویلات سے کام لے'' (۲۲) مسیحیت کے اس رہبانی نظام سے رفتہ رفتہ کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوئی۔ (۲۳) اس ادھوری عیسائیت اور مستحکم کلیسائیت نے یورپ کو پاپائے روم کے تحت متحد کیے رکھا۔ ازمنۂ وسطیٰ انہی کے سائے تلے گزرا۔ (۲۴) کلیسا کی قوت و شوکت کے مظاہرے خود یورپی حکمرانوں کے خلاف بھی ہوتے رہتے تھے۔ تاہم اِس کی مرکزیت، طاقت اور مغرب گیری کا بھرپور مظاہرہ صلیبی جنگوں میں ہوا۔ اس طویل تصادم اور میل ملاپ میں لاکھوں اہلِ یورپ کو قدآور اور مہذب مسلم تہذیب کو دیکھنے اور ان کے علم و فضل اور دانش و حکمت سے استفادہ کا موقع بخشا۔ سپین اور سسلی سے روشنی کی کرنیں پہلے ہی پہنچ رہی تھیں۔ موجودہ یورپ کی عظمت و برتری تحریکِ احیائے علوم اور تحریکِ اصلاحِ مذہب پر ایستادہ ہے لیکن ان دونوں تحریکات کا ہیولیٰ اگر تلاش کیا جائے تو وہ سپین، سسلی اور مشرقِ وسطیٰ میں ملے گا۔ (۲۵)

علمی تحریک تو احیائی اور تجدیدی تھی لیکن مذہبی تحریک احیاء و تجدد کے بجائے اصلاح تک محدود رہی۔ جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے کہ ''لوتھر (Luther) کا احتجاج دراصل کلیسائی حکومت کے خلاف تھا اس کو کسی دنیوی نظامِ سیاست سے کوئی بحث نہ تھی۔ (۲۶) اس اصلاح کا مقصد صرف پاپائیت کے شکنجے کو توڑنا تھا نہ کہ اصل مذہب

کی طرف رجوع کرنا۔ ویسے بھی انجیل شریف میں ہزار سال کے عرصے میں اتنے لوگوں نے طبع آزمائی کی تھی کہ وہ آسمانی صحیفہ کے بجائے ایک ارضی کتاب بن کر رہ گئی تھی۔ چنانچہ یہ مذہبی تحریک پاپائی طلسم توڑنے میں تو کامیاب ہوگئی لیکن اس کے ساتھ ساتھ یورپ کی وحدت بھی پارہ پارہ ہوگئی۔ (۲۷)

اگر سینٹ پال (St.Paul)، پاپائیت اور تحریک اصلاحِ مذہب نے مغربی تہذیب اور مذہب میں بُعد القطبین پیدا کیا تھا تو صنعتی انقلاب نے مشینوں کے زور پر اس بُعد کو سر بمہر کر دیا۔ جیسے جیسے سائنس آگے بڑھتی گئی، ابدی اصول مغرب سے اُٹھتے گئے۔ چونکہ سائنس ہر لحہ تغیر پذیر ہے۔ چنانچہ یہ ابدی اصول یا پائیدار اقدار مغرب کی زندگی میں کبھی اپنا مستقل سایہ نہ ڈال سکیں، جوں جوں اکتشافات و ایجادات سامنے آتی گئیں قوتِ استحصال و استعمار بڑھتی گئی۔ سترہویں صدی میں نیوٹن نے مادی و میکانکی نظریۂ کائنات کی تکمیل کی۔ تو انیسویں صدی میں ڈارون نے اپنے نظریۂ ارتقا اور اصولِ بقائے قوی کے تحت ایک طرف موجودہ مغربی انسان کو قلّۂ عظمت کی انتہا پر پہنچا کر اسے مستقبل کی طرف سے بے خوف و بے نیاز بنا دیا تو دوسری طرف استحصال و استعمار اور مادہ پرستانہ نقطۂ نظر پر مہر ثبت کر دی۔ بیسویں صدی میں اگرچہ جدید طبیعات کے انقلابی انکشافات سے نظریاتی سطح پر مادیت کا بھرم اُٹھ چکا ہے۔ (مثلاً آئن اسٹائن (Einstein) اور وائٹ ہیڈ (Whitehead) کے نظریات) (۲۸) پھر بھی مغربی ذہن ابھی تک مادہ پرستی کی کیفیت میں مبتلا ہے (۲۹) رفتہ رفتہ اس نظریے کے اثرات ادب و ثقافت اور معاشرت و سیاست غرض زندگی کے تمام شعبوں پر چھا گئے۔ یونانی ثقافت نے جدید مغرب کو پوری طرح مسخر کر لیا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی روز افزوں ترقی سے سرمایہ دارانہ نظام کے جلال وشکوہ میں اضافہ ہوتا چلا گیا اور اسی کے ساتھ ساتھ حصولِ دولت اور نفع اندوزی کی ہوس بھی بڑھتی چلی گئی۔ بقول پروفیسر جوڈ (Jod) اور پروفیسر ساروکن (Sarokan) ''مصلحت کوشی و مفاد پرستی''، ''جس کی لاٹھی اُس کی بھینس'' سیاست اور معاشرت میں ''تاجرانہ اخلاق کے مصنوعی اصول'' ''اقتصادی نظریۂ حیات''، ''طاقت حق ہے'' جیسے خیالات اخلاقی صداقتوں کی بجائے رہنما اصول بن کر رہ گئے۔ (۳۰)

مغربی تہذیب کی تاریخی بنیادوں پر گہری نظر ڈالنے کے بعد ہی اقبال اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ ایک طرف تو جدید مغرب روحانی و اخلاقی روشنی اور نظریاتی بنیاد ہی سے محروم ہے...... راہ گم کردہ، خلاؤں میں گھومتا، مردہ روح، بے چین ومتشکک، مادیت کے نشے سے مفلوج، اندرونی تصادم سے پارہ پارہ، فساد زدہ خودی کا حامل، جوعِ زر کے لیے استحصال و استعمار سے لبریز، علم وحکمت محکوموں کے لہو سے تربتر، (۳۱) تلاش حق میں کبھی ایک

انتہا کی جانب کبھی دوسری انتہا کی جانب دوڑتا بھاگتا ہوا، وطنیت و قومیت، مذہب و سیاست کی جدائی، مادیت کی انتہا، روحانیت کی انتہا، سرمایہ داری، آمرانہ جمہوری نظام، بورژوائیت،، سامراجیت، استحصال و استعمار وغیرہ۔ یہ سب انتہائیں ہیں لیکن ان انتہاؤں سے نہ تسکین ملتی ہے نہ انسانی فلاح، بس ایک خوفناک انتشار و خلفشار ہے جو مغرب میں برپا ہے اور کرۂ ارض کو تیرہ و تار کر رہا ہے۔ .....دوسری طرف مغرب کو علم و فضل اور دانش و حکمت کی تلاش متصل ہے۔ مغرب اپنے تخلیقی عمل سے زر و سیم کو مصنوعات و ایجادات میں ڈھال رہا ہے۔ اپنے افرادی و قدرتی وسائل سے کما حقہٗ فائدہ اٹھا رہا ہے، وقت کا ایک ایک لمحہ اس کے لیے قیمتی ہے، عوامی فلاح و بہبود اور اجتماعی مفاد اس کا منصب ہے، آزادیٔ اظہار اور آزادیٔ خیال اس کا وصف ہے۔ فطرت، قوت، دولت، سیاست، معیشت سب اس کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ اس کی ''نکتہ رسی'' اور ''حسِ واقعات'' ترقی یافتہ ہے، ''قوتِ عمل تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہے''، ''علم و فن اس کی طاقت ہے''، ''قانونِ بقائے اصلح'' اور ''مصافِ ہستی'' کے مفہوم کو سمجھ کر اس نے اس قدر ترقی کی ہے کہ اپنی حیرت انگیز ایجادات کے ذریعے ظاہری فاصلوں کو معدوم کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ ممالک ''شہر کے محلے'' (گلوبل وِلیج) معلوم ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ علم و حکمت سے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کر لیا ہے۔(۳۲)

یعنی یہ وہی دو ظاہری و باطنی پہلو ہیں جن کا تذکرہ اس باب کے آغاز میں اقبال کے خطبۂ اوّل کے اقتباس اور پروفیسر محمد عثمان کے حوالے سے کیا گیا ہے۔ مغربی تہذیب نظریاتی و تاریخی حوالوں سے انہی دو پہلوؤں کا مرکب ہے۔ موجودہ تہذیبی کشمکش اور عالمی تناظر میں مغربی تہذیب پر نظر ڈالیں تو اقبال کا یہ تجزیہ کتنا متوازن اور برمحل ہے۔ یہ دونوں پہلو آج بھی موجود ہیں بلکہ اور زیادہ قوت و شدت کے ساتھ موجود ہیں۔ چہرہ بدل گیا ہے روح وہی ہے۔ اقبال نے درست کہا تھا کہ:

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۹/ ۳۰۵)

می شناسی چیست تہذیبِ فرنگ در جہانِ او دو صد فردوسِ رنگ!
جلوہ ہائش خانمانہا سوختہ شاخ و برگ و آشیانہا سوختہ!
ظاہرش تابندہ گیرندہ ایست دل ضعیف است و نگہ تابندہ ایست!
چشم بیند دل بلغزد اندروں پیشِ ایں بت خانہ افتد سرنگوں!

(جاویدنامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۹/ ۷۶۷)

....

اس مقام پر اب یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی تہذیب کیا ہے؟ یہ کن اقدار اور اصولوں پر استوار ہوئی ہے؟

تاریخی اعتبار سے اسلامی تہذیب کا آغاز اور عروج اس زمانے میں ہوا جب یورپ میں عیسائیت اور پاپائیت نے مل کر لوگوں کی تخلیقی قوت کو محبوس کر رکھا تھا۔ بادشاہت اور پاپائیت میں مخاصمت اپنے عروج پر تھی۔ پادری فرد کی روحانی زندگی کو حلقۂ اثر میں جکڑے ہوئے تھا جبکہ بادشاہ جسمانی قوتوں کا مالک تھا۔ مسیحیت کا رنگ روپ رہبانیت وکلیسائیت، دین و دنیا کی ثنویت، مشرکانہ بدعات اور جاہلانہ توہمات سے مسخ ہو چکا تھا۔ دوئی میں منقسم افراد جہالت کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے تھے۔ ''رہیں وہ تکالیف (Sanction) جو عیسائیت نے قائم کی تھیں وہ نظم اور اتحاد کی بجائے اور زیادہ افتراق، ہلاکت اور تباہی پھیلا رہی تھیں۔'' (۳۳)

اسلامی تہذیب جزیرہ نما عرب میں پیدا ہوئی اور بہت ہی تھوڑے عرصے میں اس کی حدود مغرب میں بازنطینی اور یونانی تہذیبوں سے جا ملیں۔ مشرق میں مسلم تہذیب کا ایرانی اور ہندی تہذیب سے تقابل ہوا۔

یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ مغرب کے مقابلے میں مشرق تمام ادیانِ عالیہ کا مولد اور گہوارہ رہا ہے۔ مشرق کے شعور میں ہمیشہ روحانی زندگی کو فوقیت حاصل رہی ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ جغرافیائی لحاظ سے اسلام زیادہ تر مشرق میں ہے اس لیے اقبال مشرق کو روحانیت کا وارث سمجھتے ہوئے کبھی کبھی اسلام کے لیے روح اسلام کی بجائے روحِ مشرق کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں۔ (۳۴) جیسا کہ اس شعر میں ہے:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی   کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۴/۶۵۴)

گزشتہ صفحات میں یہ بحث کی جا چکی ہے کہ مسیحیت بحیثیت مذہب اپنی نوعیت کے اعتبار سے گوشۂ رہبانیت یا کلیسا تک محدود ہے۔ ''دوئی'' کے تصور کی وجہ سے مذہب عملی زندگی سے خارج ہے۔ لیکن اسلام کی حیثیت یہ نہیں۔ اسلام محض ایک مذہب یا محض ایک عقیدہ نہیں بلکہ ایک نظام اور ضابطۂ حیات ہے۔ اسلام مذہب بھی ہے، تہذیب بھی۔ اقبال کے نزدیک اسلام ایک ''دستور العمل'' اور ''ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا قانون'' ہے (۳۵) ڈاکٹر جاوید اقبال کے بقول اقبال کے نزدیک اسلام روایتی مُلّا کا مذہب نہیں ہے بلکہ ایک زندہ روّیہ ہے۔ (۳۶) چنانچہ بقول اقبال:

> ''اسلام اصطلاح کے مفہومِ قدیم کے مطابق ایک مذہب نہیں بلکہ یہ تو ایک روّیہ ہے۔ ایسی آزادی کا روّیہ جو کائنات کے ساتھ حریفانہ کشاکش کی ترغیب

دیتا ہے۔ دراصل یہ دنیائے قدیم کے تمام تصورات کے خلاف ایک احتجاج ہے۔ مختصراً اسلام انسان کا حقیقی انکشاف ہے۔'' (۳۷)

''مذہب نہ محض کوئی شعبہ ہے نہ محض فکر نہ محض تاثیر بلکہ وہ انسان کی پوری شخصیت کا مظہر ہے۔'' (۳۸)

''اسلام بطورِ مذہب زندگی اور طاقت کے انجذاب کا معاملہ ہے جو ایک آزاد اور بااختیار شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔ ایک ایسی زندگی کی جستجو ہے جس میں وسعت اور افزونی ہو۔ احکامِ شریعت سے آزاد ہو کر نہیں بلکہ اپنے شعور کی گہرائیوں میں ان احکام کے سرچشمے کا سراغ لگا کر۔'' (۳۹)

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۸/۴۰۲)

لہٰذا اسلام سے علیحدہ زندگی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام زندگی کے ہر پہلو پر محیط ہے۔ اور اپنے معنوی اثر و نفوذ سے معاشرے کو ایک مخصوص ہیئت عطا کرتا ہے۔ یہ دین مسلمانوں کی زندگی کے سیاسی، اقتصادی، ثقافتی، عسکری، قانونی اور انتظامی شعبوں کی روحِ رواں قوت ہے۔ لہٰذا کوئی مسلمان اپنی زندگی اسلامی قوانین سے ہٹ کر بسر کرنے کا سوچ بھی نہیں سکتا۔ لیکن ظاہر ہے یہ اسلام جامد و ساکت مذہب نہیں بلکہ زندہ و متحرک ''تغیر و اثبات'' کا حامل دین ہے (۴۰)۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اسلام کو ''فقرِ غیور'' قرار دیا ہے۔ بقول اقبال لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو کوئی بات نہیں اس دین کا ایک دوسرا نام بھی ہے یعنی ''فقرِ غیور''۔ (۴۱) اور اس فقر کا تعلق مفلسی یا فقیری سے نہیں بلکہ اس کی اعلیٰ اور حرکی اقدار روحانی و مذہبی، اخلاقی و معاشرتی اور معاشی زندگی پر محیط ہیں۔ یہ فقر قوت و اخلاق اور بے نیازی سے وابستہ ہے۔ سلطانی و درویشی کا امتزاج، یقین، ایمان، عمل، قوتِ تسخیر، مادی و روحانی پہلوؤں سے آراستہ، غرض فقرِ غیور (اسلام) گدایانہ فقر سے بالکل مختلف ہے۔ (۴۲) چنانچہ اسلام ایک ایسی ''زندہ قوت'' (۴۳) ہے جو اپنا معاشرتی و تہذیبی نظام خود ترتیب دیتی ہے اس لیے اسلام اور اس کی تہذیب لازم و ملزوم ہیں۔ ان کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا (۴۴) اس حوالے سے اقبال نے ۱۹، فروری ۱۹۱۱ء کو بزمِ اردو کے جلسے میں اپنی ایک تقریر میں فرمایا:

''مسلمانوں کے ایمان کی دو شقیں ہیں اوّل: اعتقاد فی التوحید و رسالت اور دوسرا ان کی معاشرت، تمدن سیاست وغیرہ کا علم۔ ان دونوں کی موجودگی میں ایک آدمی مسلمان بن سکتا ہے اگر چہ شق اوّل اصل اصولِ اسلام ہے، مگر دوسری کی نفی یا عدم موجودگی اگر نقصِ ایمان نہ بھی مانی جائے تاہم اس میں کلام نہیں کہ اس کے بغیر کامل مسلمان ہونے کا دعویٰ نہیں ہو سکتا۔'' (۴۵)

گویا اسلامی تہذیب اسلام کی عملی شکل کا نام ہے (جبکہ مغربی تہذیب عیسائیت کو گوشۂ رہبانیت میں ڈال کر، دین اور دنیا کی ثنویت سے وجود میں آئی ہے)۔ اقبال کے بقول:

''اسلامی تمدن مذہبِ اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو اصولِ مذہب سے جدا ہو سکتا ہو۔'' (۴۶)

اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی تہذیب ایک ایسا نظام ہے جس نے خدا اور کائنات کے ساتھ انسان کے رابطوں کے اصول بیان کیے جو فکر و عمل کے تمام طریقوں کا احاطہ کرتے ہیں یہ اصول جامد نہیں متحرک ہیں رہبانی نہیں انسانی ہیں۔ اسلام راہب نہیں پیدا کرنا چاہتا جنہیں انسانوں کے احساسات و ضروریات کا کوئی پ س و لحاظ نہ ہو۔ اسلامی تہذیب میں فرد تنہا کوئی حقیقت نہیں رکھتا اس کی معنویت و اہمیت کا سرچشمہ ملت ہے۔ دوسرے لفظوں میں سائنسی، علمی، اور انسانی زاویۂ نگاہ اسلامی تعلیمات کی لازمی اور منطقی پیداوار ہیں۔ (۴۷) اس حوالے سے اقبال نے اسلام اور مسیحیت کے نقطہ ہائے نظر کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قرآن کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ انسان میں خدا اور کائنات سے اس کے گوناں گوں تعلقات کا ایک اعلیٰ تر شعور پیدا کرے۔ مسیحیت جو روحانی بصیرت پیدا کرنا چاہتی ہے وہ خارجی قوتوں کو نظر انداز کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسلام اور مسیحیت دونوں کا مطالبہ ہے کہ ہم اس روحانیت کا اثبات کریں جو ہماری ذات میں موجود ہے اختلاف ہے تو اتنا کہ اسلام مسیحیت کی طرح خارجی قوتوں سے منہ نہیں موڑتا جس کا نتیجہ بالآخر دین و دنیا کی علیحدگی و ثنویت پر منتج ہوتا ہے۔ (۴۸) اسلامی ثقافت کی بنیاد توحید اور آنحضرتؐ کی رسالت پر ہے۔ بحیثیت ایک اصولِ عمل توحید اساس ہے ''حریت، مساوات اور حفظِ نوعِ انسانی (استحکامِ انسانیت) کی'' اور رسالت منشور ہے حریتِ ذہنی اور آزادیٔ فکر کا۔ یہ ایک مضبوط حصار ہے ہر قسم کے ذہنی و روحانی اور سیاسی و سماجی استحصال کے خلاف۔ اس کا مقصود ہے ''حریت، مساوات اور اخوتِ بنی نوعِ آدم''۔ (۴۹)

اسلامی تہذیب کے اصولوں کا ماخذ ومنبع قرآن، رسولؐ کی ذات اور "عوام کی قوت تخلیق" (اجماع، قیاس اور اجتہاد) ہے۔(۵۰)

قرآن کے بارے میں ہر مسلمان کا ایمان ہے کہ یہ کتاب رسول اللہؐ پر نازل ہوئی۔ یہ الہامی کتاب ہے اور اس میں تحریف وتکثیر ممکن نہیں۔ کیونکہ خود اللہ رب العزت اِس کا محافظ ہے۔ شروع ہی سے یہ مسلمانوں کے لیے زندگی کی تعمیر نو اور ارتقا کے قوانین اور اصولوں کی کتاب ہے اور ملت اسلامیہ کا آئین ہے۔(۵۱)

قرآن ایسے تین بنیادی مضامین کی حامل کتاب ہے جو تہذیبی ومعاشرتی زندگی کی ترقی اور تعمیر کے لیے بنیادی اور ابدی حیثیت رکھتے ہیں۔(i) توحید (ii) معاشرتی زندگی کے قوانین (iii) اور تاریخی مثالیں (۵۲) چنانچہ مغربی تہذیب کی نسبت اسلامی تہذیب کی نظریاتی والہامی اساس محفوظ ہے۔ امریکہ ویورپ کے سیاست دانوں، فلسفیوں اور دانشوروں کے پاس کوئی نظریاتی والہامی بنیاد ایسی نہیں ہے جس پر زندگی کی کوئی ٹھوس توجیہہ پیش کی جاسکے۔ (جیسا کہ گزشتہ باب میں انجیل شریف اور حضرت عیسیٰؑ کے حواری سینٹ پال کے حوالے سے بیان کیا گیا)۔ اس کے سامنے صرف ذاتی مفادات (سیاسی ومعاشی) اور ان پر مبنی نقطۂ نظر ہے۔ کوئی اخلاقی اصول نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے سرچشمے قرآن سے پھوٹتے ہیں جبکہ مغربی تہذیب کے کسی الہامی کتاب (انجیل وغیرہ) کی بجائے یونان وروما سے۔ بقول اقبال "قرآن مجید کی روح سرتاسر یونانیت کے منافی ہے۔" (۵۳) اس لیے اسلامی تہذیب کے عناصر ترکیبی مغربی تہذیب کی طرح یونانی اور رومی تہذیبوں میں تلاش نہیں کیے جاسکتے۔ چونکہ اسلامی تہذیب کی الہامی بنیاد قرآن محفوظ ہے اس لیے:

> "اسلامی تہذیب اپنی ذات وجوہر میں خالص اسلامی ہے..........اسلامی تہذیب کا قصر کلیتہً اسلام کی اپنی تعمیر کا نتیجہ ہے.....اس کا طرز تعمیر خود اسی کا ایجاد کردہ ہے۔" (۵۴)

قرآن کے مندرجہ بالا تین بنیادی مضامین میں پہلا مضمون توحید ہے یعنی اللہ کی وحدانیت کا اقرار۔ یہ عیسائیوں کے عقیدۂ تثلیث کی نفی کرتا ہے۔ یہ اقرار مسلمانوں میں وحدت ویگانگت کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ یہ اقرار عقلی، حیاتی اور حرکی وجود رکھتا ہے۔ اس کی فکری بنیاد "واعتصمو باحبل اللہ جمیعا ولا تفرقو" پر ہے۔ یہ اقرار ہر قسم کے خوف، نسلی وقبائلی تعصب، مادی محبتوں اور غموں کا خاتمہ کرکے اسلامی تہذیب کو قوت واتحاد، وسعت اور رنگارنگی بخشتا ہے۔ (جب عرب کے بدو ہزاروں بتوں کی پرستش ترک کرکے ایک خدا پر ایمان لائے تو ان میں یگانگت کی

قوت نے ایسے تعصبات کو فتح کیا جو آج تک کوئی اور تہذیب نہیں کر سکی۔ نسلی، لسانی، تہذیبی اور قبائلی تعصبات سے نجات حاصل کرنے پر بہت سی قومیں دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئیں)۔(۵۵)

دوسرا مضمون معاشرتی زندگی کے قوانین واحکام ہیں۔ قرآن کا بیشتر حصہ قوانین پر مشتمل ہے جن کی مدد سے مسلم سوسائٹی نے اپنی ریاست کی تنظیم وتحفظ کے قوانین بنائے۔(۵٦)

تیسرا مضمون تاریخی مثالیں ہیں جو معاشرے کی غلطیوں کی وضاحت کے لیے بیان کی گئی ہیں اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ تاریخ سے سبق حاصل کرنا انسانی ارتقا کے لیے لازمی جزو ہے، یوں تاریخ میں انسانی وحدت اور حرکی عنصر کو سمو دیا گیا ہے۔(۵۷)

مسلمانوں کی تنظیم وتحریک کے لیے علم وعقل کا دوسرا منبع رسول پاک کی ذات برکات ہے۔ انہوں نے اسلام کے مطابق زندگی بسر کر کے یہ مثال قائم کی کہ قرآنی اصولوں کے مطابق زندگی بسر ہو سکتی ہے۔ ان کے اقوال یعنی احادیث مسلمانوں کی رہنمائی کے لیے مشعل راہ ہیں۔ ایسے مسائل جن کے لیے قرآن سے واضح رہنمائی نہ ملتی ہو احادیث سے روشنی حاصل کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک اسلام میں ختم رسالت محض مذہبی عقیدہ نہیں بلکہ اپنے ثمرات واثرات کے اعتبار سے تہذیبی نوعیت کا حامل ہے اور حریت انسانی کا منشور ہے۔(۵۸) اس طرح بقول ڈاکٹر منظور احمد اسلام میں ختم نبوت کا عقیدہ تخلیقی نوعیت کا حامل ہے نہ کہ ماضی کے جمود کا۔(۵۹)

تیسرا منبع انسان کی قوت تخلیق ہے۔ اس سے استفادہ کے تین اصول ہیں۔ اجماع، قیاس، اجتہاد۔ اگر اسلام ایک ایسی تہذیبی تحریک ہے جو قیامت تک بنی نوع انسان کی رہنمائی کرے گا تو یہ لازمی امر ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی میں ایسے مسائل بھی پیدا ہوں گے جن کے بارے میں قرآن واحادیث خاموش ہیں۔ ایسے حالات میں قوم کی اجتماعی رائے سب سے زیادہ مقدم ہے۔ کیونکہ "ملت بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق ومجتمع نہیں ہو سکتی"(٦۰) لہٰذا اجتماعی رائے یا عوام کا فیصلہ بھی ایک قوت بن کر اسلامی تہذیب میں ایک منفرد اصول کے طور پر پروان چڑھا۔ اس نے حاکم ومحکوم، غریب وامیر، اعلیٰ وادنیٰ کی تفریق ختم کر دی۔ فرد کو ایسی آزادیٔ فکر وعمل بخشی کہ انسان کی ذہنی قوتیں پرواز کی اہل ثابت ہوئیں۔ اسی فکری آزادی کی وجہ سے اقبال نے اسلام کو "عقل استقرائی کا ظہور" قرار دیا۔(٦۱) اجماع کے لیے یہ شرط نہیں کہ یہ کسی خاص گروہ یا خاص طبقے کے افراد کی اجتماعی رائے ہو گی بلکہ یہ اصول پوری قوم کی رائے کا تصور پیش کرتا ہے جسے آج بیسویں اور اکیسویں صدی میں کہا جاتا

ہے کہ عوام کی رائے شاذونادر ہی غلط ہوتی ہے۔(Public opinion is seldom wrong)(۶۲)

قیاس ایک فرد یا ایک سے زیادہ افراد کی سوچ سے پیدا ہونے والا عمل ہے۔ اس کے نتائج کی ذمہ داری سوچنے والے پر ہوتی ہے اس لیے قیاس پر مسلمان معاشرے میں صرف علماء وفقہا نے عمل کیا ہے۔ حتیٰ کہ ریاستوں کے سربراہوں نے بھی مشکل فیصلوں میں اپنی سلطنت کے مشہور فراست رکھنے والے احباب کی رائے سے استفادہ کیا ہے۔ قیاس کی ذمہ داری غیر ذمہ دار افراد کو نہیں سونپی جاسکتی اس لیے قیاس کی راہ صرف فقہ کے اصولوں کی تجدید تک محدود رہی۔ اور قیاس کو انصاف کے قوانین مرتب میں اجتہاد کے قریب سمجھا گیا۔(۶۳) جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے کہ اگر قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو امام شافعی کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے۔(۶۴)

اجتہاد کے اصولوں کو مسلمانوں نے بہت کم استعمال کیا اور قانونِ اسلام عملاً سرتا سر جامد بن کر رہ گیا۔ اسلام کی ترویج کے آغاز ہی میں مسلمانوں کو اس کی ضرورت پیش آ گئی تھی۔ اس ضمن میں حضورؐ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کی گفتگو تاریخ کے سینے میں محفوظ ہے۔(۶۵) بقول ڈاکٹر منظور احمد ''خاتم النبیینؐ ہونے کی حیثیت سے مذہبی وجدان کی بنیاد پر اجتہاد کی ذمہ داری وہ امانت ہے جو حضورؐ نے اپنی اُمت کے سپرد کی ہے اور خود اس پر عمل کر کے شہادت دی ہے جس کا گواہ خود خدا ہے۔(۶۶)

تجدید کے رہنما آخذ پانچ ہیں۔ قرآن، حدیث، اجماع، قیاس اور اجتہاد۔ ان کی مدد سے انسان نے پہلی دفعہ آزاد فضا میں سانس لیا۔ اسلام سے پہلے (مثلاً عیسائیت میں) دینی زندگی کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ افراد صرف روحانی زندگی کی تکمیل کے لیے کوشش کریں اور اس کوشش میں مادی زندگی کی قربانی لازمی سمجھی جاتی تھی۔ اسلام نے سمجھایا کہ انسان روح اور جسم دونوں کا مرکب ہے اور زندگی کی بالیدگی کے لیے دونوں ہی لازمی ہیں۔ اس طرزِ فکر سے مسلمانوں نے اثبات وتغیر اور جذبات واستدلال کی ہم آہنگی کو پہنچانا اور وہ اسلامی تہذیب کے دائرے کو وسیع کرتے چلے گئے۔

اسلام نے عوام کو پاپائیت کی غلامی سے نجات دلوائی۔ اسلام اتنا سادہ مذہب تھا کہ خدا تک پہنچنے کے لیے کسی قسم کے پادری کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ بندہ خدا سے براہِ راست ہم سخن ہو گیا۔ بقول اقبال:

''ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تو نے'' (بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص۲۱۲/ ۲۲۸)

اور

''شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو'' (بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۹۰/۱۷۴)

(۶۷)

اسلام نے عقل استقرائی کی بدولت علم کی تلاش اور سائنسی طرزِ فکر کا آغاز کیا۔ فکر و عمل کی آزادی نے تسخیر فطرت کے عمل کو مسلمانوں میں تیز تر کر دیا۔ مسلمانوں نے یونان و روما کی تہذیبوں سے بھی بہت کچھ سیکھا اور نئی اُبھرتی ہوئی تہذیبِ مغرب کو بھی بہت کچھ سکھایا۔ اقبال کے نزدیک اسلامی ثقافت کا بُنیادی امتیاز ہی یہ ہے کہ اس نے فطرت اور تاریخ کے ذرائع علم سے کام لیا۔ اسی بنیاد پر مسلمانوں نے جدید سائنس کی عمارت تعمیر کی۔ بقول اقبال:

''اسلامی تہذیب و تمدن کی حقیقی روح یہ ہے اس نے محسوس اور متناہی پر اپنی نگاہ مرتکز کی تاکہ علم و حکمت کا حصول ممکن ہو۔'' (۶۸)

اسلام نے سیاست میں اجماعِ قوم (اصولِ انتخاب) کا آغاز کیا۔ رہبانیت کے ساتھ ساتھ آمریت کی زنجیروں کو توڑا۔ بادشاہت کی جگہ جمہوریت پیدا ہوئی اگرچہ امیر معاویہؓ سے اسلام میں ملوکیت اور موروثی بادشاہت کا آغاز ہوا۔ تاہم اس ملکویت و ملائیت کے باوجود اسلام کی روح چپکے چپکے اپنا اثر دکھاتی رہی۔ اسلام اس قدر انقلاب آفریں اور فلاح کوش تحریک تھی کہ اسلامی تہذیب ابتدائی صدیوں میں مغربی تہذیب اور دیگر تہذیبوں سے آگے ہی تھی۔ اور اسلام سے بہت کچھ گریز کرنے کے باوجود اس کا رنگ روپ چمکدار تھا۔ (۶۹) اس وقت مغرب جہالت کے اندھیروں میں ڈوبا ہوا تھا۔ اس وقت آفاقی سلطنت اور عالمگیر سلطنتیں اسلام ہی کی تھیں جہاں بادشاہ عوام سے دور نہ تھے۔ عوام سے رابطہ مساوات کی بنیادوں پر استوار ہوا۔ یہ اتنا بڑا انقلاب تھا جو اس سے قبل عالمِ انسانیت کو نصیب نہ ہوا تھا۔ ملوکیت، رہبانیت اور توہم پرستی سے آزادی، منطق و استدلال کی روشنی میں علمی و عقلی ترقی، مساوات سے متاثر ہو کر مختلف قبائل کا قبولِ اسلام اور پھر اسلام کے دائرے میں شامل ہونے والی قوموں کی تہذیبوں کے تقابل سے مزید علم و روشنی کا پھیلاؤ۔ یہ سب باتیں ایسی تھیں جنہوں نے مل کر مسلمانوں کو قرونِ وسطیٰ کی سب سے ترقی یافتہ اور متمدن قوم اور اسلام کو سب سے ترقی یافتہ اور متمدن تہذیب بنا دیا تھا۔ ساتویں صدی سے منگولوں کے حملے تک (تیرہویں صدی تک) مسلم تہذیب ہر لحاظ سے ترقی پذیر تھی۔ فرد بھی شخصیت کے اعتبار سے منظم تھا اور سوسائٹی بھی اجتماعیت کے اعتبار سے مستحکم و منظم تھی۔

یہاں اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ اسلامی تہذیب کا سینہ کشادہ ہے۔ ردّ و قبول اس کا وصف ہے۔

بالفاظ دیگر اسلامی تہذیب لچکدار ہے۔ "خذ ما صفا ودع ما کدر" کے "زریں اصول" سے ہم آہنگ ہے۔ (۷۰) یہی وجہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے عناصر ترکیبی میں "عجم کا حسنِ طبیعت" اور "عرب کا سوزِ دروں" بالفاظ دیگر عرب وعجم، جلال و جمال، "لطافت و صلابت"، "سامی و آریائی عناصر کا امتزاج" موجود ہے۔ (۷۱) یوں اسلامی کلچر یک رُخا نہیں بلکہ امتزاجی نوعیت کا ہے۔ اور اسی لیے اپنی ترکیب میں مغربی تہذیب کی انتہا پسندی (مثلاً دین و دنیا کی ثنویت اور اس کے نتیجے میں رہبانیت و پاپائیت اور مادیت کی دو انتہائیں) کے برعکس توازن کی اعلیٰ مثال ہے۔

منگولوں کے حملے کے بعد مسلمان زوال پذیر ہوئے۔ اسلامی تہذیب کی حقیقی روح مسخ ہو کر رہ گئی۔ لیکن یورپ میں نشاۃ الثانیہ کا آغاز ہوا۔ مذہب اور ریاست کی جدائی کے تحت قومی ریاستوں کا نظریہ پیدا ہوا۔ نیا مغرب اور نیا انسان عالمِ وجود میں آیا۔ مغربی تہذیب کے اس نئے انسان نے ایجادات کی مدد سے تسخیر فطرت کے عمل کو تیز تر کر دیا۔ صنعتی انقلاب کے بعد یورپ نے مشرق و مغرب میں نو آبادیات بنا کر اپنی قوت میں اتنا اضافہ کر لیا کہ آج دنیا مغرب کے اسلوبِ فکر سے مسحور ہے۔ اس دور کے مغربی افکار کی یلغار میں اسلامی تہذیب کپکپانے لگی۔ "نشترِ تحقیق کند ہو کر رہ گیا"۔ "جوہرِ ادراک" گم ہو گیا۔ نہ "گرمیِ افکار" رہی نہ "اندیشۂ بیباک" مسلمان "کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری" بن کر رہ گئے۔ (۷۲) "مسکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید" ان کا مقدر بن کر رہ گئی۔" (۷۳) ان تین زوال پسند اداروں یعنی ملوکیت، ملائیت اور خانقاہیت کی وجہ سے اسلامی تہذیب کی حقیقی انقلابی و حرکی روح مسخ ہو کر رہ گئی۔ نتیجتاً مغربی سامراج کی سازشوں اور اس قدیم عقیدے کے تحت کہ "اسلام خونریزی اور سفاکی کا درس دیتا ہے۔" (۷۴) اور مسلمانوں کے زوال پذیر رویوں، مسلمانوں کے ساتھ ساتھ اسلام اور اسلامی تہذیب اپنے حقیقی جوہر سے محروم ہو چکے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کے افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے بالکل درست لکھا ہے کہ "اسلام اور مسلم دونوں کی صورتیں مسخ ہو چکی ہیں۔" (۷۵) مسلمانوں کے زوال سے متعلق مظہر الدین صدیقی کا یہ بے لاگ تجزیہ بھی یقیناً فکرِ اقبال کے عین مطابق ہے:

> "اسلام ایک اجتماعی تحریک تھی...... مگر وہ جان دار تحریک...... آج کیوں زوال و انحطاط میں مبتلا ہے اور کیوں اس کے پیروؤں میں اخلاق و دیانت، سیاسی سمجھ بوجھ، معاشی عدل و انصاف، جرأت رائے، احتساب نفس کی صلاحیت اور اظہار حق کی قوت کا فقدان ہے جب کہ غیر مسلم قوموں میں یہی صفات آج

سب سے زیادہ نمایاں ہیں؟ اس کا جواب تین چار الفاظ میں مختصراً یہ دیا جا سکتا
ہے۔ ایک مطلق العنان بلکہ بے عنان خدا کا تصور، سیاسی زندگی میں ملوکیت اور
اس کے پیدا کردہ غلامانہ میلانات، مذہبی زندگی میں بدھ مت اور نوفلاطونی
تصوف کا داخلہ اور علمائے ظاہر کی بڑھتی ہوئی لفظ پرستی۔" (۷۶)

نتیجتاً آج مسلمانوں کے ساتھ ساتھ اسلام اور اسلامی تہذیب پر بھی، تشدد، تنگ نظری، "خونی سرحدوں کا حامل مذہب"؛ "جدیدیت سے گریزاں"؛ "غصیلی، غیر جمہوری متشدد اسلامی دنیا"؛ "اسلام ایک ناممکن العمل تہذیب" کے الزامات لگ رہے ہیں۔ "اسلامی اور عربی جنس پرستی، تساہل، تقدیر پرستی، ظلم و جور، گراوٹ اور شان و شوکت سے متعلق لگے بندھے اور مستقل تصورات"؛ "اسلام اور دہشت گردی"؛ "عرب اور تشدد"؛ "مشرق اور ظلم" کے القابات سے نوازا جا رہا ہے۔" (۷۷) نتیجتاً اسلام اور مغرب کے مشترکہ تخلیقی اور حرکی رشتے اہلِ اسلام اور اہلِ مغرب کے تعصبات کی نذر ہو رہے ہیں اور ان کے مقابلے میں رشتہ ہائے افتراقات اُبھر کر سامنے آ رہے ہیں۔ ان حالات میں دنیا کے سامنے اسلامی تہذیب کی حقیقی شکل و صورت کو اجاگر کرنا بے حد ضروری ہے۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اس مقام پر اقبال کے چند منتخب اور جستہ جستہ بیانات و اشعار اور ان سے اخذ شدہ نکات درج کیے جاتے ہیں (۷۸) جن سے اسلام اور اسلامی تہذیب کی حقیقی تصویر اُبھر کر سامنے آتی ہے۔

۱۔ عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۰/۲۹۶)

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۴/۳۰۰)

(i) پہلا شعر قرآنِ حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسلام ان زنجیروں کو توڑنے آیا ہے جو انسان نے اپنے پیروں اور ہاتھوں میں ڈال رکھی ہیں۔ مطلب یہ اسلام انسان کی آزادی کا پروانہ ہے۔ اس کی تہذیبی قدریں غیر فطری رسم و رواج کی تمام بندشوں کو کاٹ دیتی ہیں۔ آزادی میں راہِ اعتدال اور فلاحی توازن کے لیے صرف حدود اللہ قائم کی گئی ہیں تاکہ انسان آزادی کا ناجائز فائدہ اٹھا کر بندۂ حرص نہ بن جائے۔ آج

مغرب میں جو جنسی اور مادی عدم توازن موجود ہے وہ ناجائز آزادی کا واضح عکاس ہے۔

(ii) دوسرے شعر میں اخوت ومحبت کا وہ عالمی منشور ہے جو اسلام کا وصفِ خاص ہے۔ یہ عالمی منشور اور یہ تصور مغرب کے عالمی منشور اور تصورِ سامراج ونوآبادیات سے بے حد مختلف ہے۔

۲۔ اس موضوع پر ''مدنیت اسلام'' کا مطالعہ بھی خیال انگیز ثابت ہوگا۔

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے	یہ ہے نہایتِ اندیشۂ کمالِ جنوں
طلوع ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب	یگانہ اور مثالِ زمانہ گوں ناں گوں
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری	نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں
حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی	یہ زندگی ہے، نہیں ہے طلسمِ افلاطوں!
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال	عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں!

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۶۱۔۶۲/۵۶۱۔۵۶۲)

یہ ایک آفاقی وعالمی تہذیب کی پوری تاریخ کا مرقع ہے۔ جس کی نشاندہی کے لیے آخری مصرع ہی کافی ہے۔ بہرحال اشعار سے ماخوذ حسبِ ذیل نکات لائقِ اندراج ہیں۔

(i) انتہائی تفکر کے ساتھ انتہائی عمل کا شوق۔

(ii) وحدتِ فکر وعمل کے ساتھ ماحول اور دور کے اعتبار سے طریقہ وانداز کا تنوع، نتیجتاً ہر زمانہ، ہر مقام میں ارتقا کا تسلسل۔

(iii) قدیم روایات اور جدید رجحانات کا توازن اور اس کی ترکیب میں حیاداری بھی اور حقیقت پسندی بھی۔

(iv) زندگی کے دائمی حقائق پر مبنی واقعیت جو اصل زندگی کا نمونہ ہو۔ افلاطونی فلسفہ کا خیالی ہیولیٰ نہ ہو۔

(v) ایک ایسی ملکوتی جمالیات جس میں عرب کا سوز عجم کے ساتھ مرکب ہو اور اس طرح تمام داخلی وخارجی محاسن پر محیط ہو۔

(vi) ان نکات میں یونانی ظاہر پرستی کی تردید ہے جسے آج مغرب نے اپنی ترقی کا سرچشمہ بنالیا ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام یونانیت کا ردِعمل ہے جبکہ مغرب یونانیت کا تسلسل۔ (اسلامی تہذیب سے استفادے کے باوجود)۔

۳۔ ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں ابلیس اپنے مشیروں سے اسلامی نظامِ حیات وتہذیب کے بارے میں کہتا ہے:

الحذر آئینِ پیغبر سے سو بار الحذر	حافظِ ناموسِ زن ، مرد آزما ، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوع کی غلامی کے لیے	نے کوئی مغفور و خاقاں ، نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک وصاف	منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر وعمل کا انقلاب	بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۸/۷۱۰)

ان اشعار سے مندرجہ ذیل نکات اخذ کیے جا سکتے ہیں:

i) اسلامی تہذیب عورت کی عزت وحرمت کی حفاظت کی ضمانت دیتی ہے۔(اس کے برعکس مغربی تہذیب نے آزادیٔ نسواں کے نام پر جس طرح عورت کی حرمت کو پامال کیا ہے وہ اظہر من الشمس ہے)۔

ii) اسلامی تہذیب مردانِ کار پیدا کرتی ہے۔

iii) ہر نوع کی غلامی کو ختم کر کے عام انسانی مساوات کو جنم دیتی ہے۔

iv) دولت کو ہر آلائش سے پاک وصاف کر کے اس کو ایک امانت بناتی ہے۔

v) یہ تہذیب ملوکیت کو ختم کر کے جمہوریت کو پیدا کرتی ہے اور معاشی انصاف قائم کرتی ہے۔ یہ فکر وعمل کا سب سے بڑا انقلاب ہے جو اسلام نے مغرب کی بادشاہت کے مقابلے میں برپا کیا۔

۴۔ اب اقبال کے خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' کے بعض تراجم ملاحظہ کیجیے:

''اسلام کا ظہور عقلِ استقرائی کا ظہور ہے۔''

''قرآن نے انفس وآفاق دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔''

''اسلام نے دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا اور موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا۔''

''روجر بیکن مسیحی یورپ کے لیے اسلامی سائنس اور طریق کار کا سفیر تھا۔ وہ یہ کہتے نہیں تھکتا تھا کہ عربی زبان اور عرب سائنس کا علم ہی اس کے ہم عصروں کے لیے سچا علم کا ذریعہ ہے۔''

''موجودہ دنیا کو عرب تمدن کا سب سے بڑا عطیہ سائنس ہے۔''

''اسلامی ثقافت کی حقیقی روح کیا ہے۔ محسوس اور متناہی پر اس کی توجہ جو اس نے علم وحکمت کی جستجو میں کی۔ اگر مسلمانوں میں منہاجِ تجربی وضع ہوا تو حکمت

یونانی سے کسی مفاہمت کی بنا پر نہیں بلکہ اس سے مسلسل اور طویل ذہنی جنگ اور کشاکش کے بعد۔"

"یونانی ذہن ہمیشہ وجودِ متناہی کی قدرتی شکل و ہیئت اور اس کے قطعی اور متعین حدود میں الجھا رہا۔ اس کے برعکس اسلامی تہذیب کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص علمی دائرے اور مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کا نصب العین ایک لا محدود حقیقت کے حصول اور اس سے سرور پر مشتمل ہے۔"

"قرآن مجید کی روح سر تا سر یونانیت کے منافی ہے۔"

"عصرِ حاضر کی روش یونانیت سے اسلام کی بغاوت کا نتیجہ ہے۔"

"تہذیبوں کے ایک دوسرے سے جدا جدا رہ کر ترقی کرنے کے بارے میں اسپنگلر کی رائے غلط ہے۔" (۷۹)

ان بیانات سے مندرجہ ذیل نکات اخذ کیے جاسکتے ہیں:

i) اسلامی تہذیب کا نصب العین روحانی، آفاقی اور لامحدود ہے۔

ii) اس تہذیب کی روح بہر حال حقائق کے مشاہدات پر مبنی ہے۔

iii) تہذیبی قدروں کا ارتقا تاریخ انسانی میں کامل سطح پر مسلسل و مربوط طریقے پر ہوا ہے۔

iv) آج کی دنیا کا حکیمانہ یا سائنسی نقطۂ نظر اسلام کی دین ہے۔

v) قدیم یونان اور اس سے متاثر مسیحی افکار کو رد کر کے اسلامی فکر نے جدید تہذیب کا اصل سانچہ تیار کیا ہے۔

vi) خاتمیت کے ذریعے اسلام نے عقلِ استقرائی کو استوار کیا چنانچہ یہ سائنسی طرزِ فکر اور آزادیٔ فکر و عمل اسلامی تہذیب کی بنیادی خصوصیت ہے۔

vii) پاپائیت (ملائیت)، رہبانیت، ملوکیت سے آزادی۔۔ بالفاظِ دیگر حریتِ فکر و عمل اور جمہوریت اسلامی کی بنیادی خصوصیت ہے۔

viii) تہذیبوں میں جدائی کے بجائے ہم آہنگی اسلام کا وصف ہے۔

۵۔ اب اقبال کے خطبے "اجتہاد فی الاسلام" کی چند عبارات ملاحظہ کیجیے:

"حریت، مساوات اور حفظ و استحکامِ انسانیت کی ابدی صداقتیں" اسلام کی

بنیادی اقدار ہیں۔

''اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم تغیر اور اختلاف میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔''

''دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔''

''اسلام کی روح بڑی وسیع ہے۔ لادین افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گردو پیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور پھر اسے اپنے انداز میں نشو و نما دیا۔''(۸۰)

ان سے اسلامی تہذیب کی ارتقاپذیری، وسعت نظری و روشن خیالی، اسلامی تہذیب میں حرکت کے اصول، حریت و مساوات، اور استحکام انسانیت کے آفاقی عناصر اور دیگر تہذیبوں کے اچھے اور زندہ اجزاء کو جذب کرنے کا وصف سامنے آتا ہے۔

مندرجہ بالا اشعار، بیانات اور نکات سے اسلامی تہذیب و تمدن کی ایک وسعت پذیر، لچکدار، حرکی و تخلیقی، انسانی و آفاقی اور روشن خیال تصویر اُبھرتی ہے۔ اقبال کی جملہ تحریروں بالخصوص ''اسلامی ثقافت کی روح'' سے واضح ہوتا ہے اقبال کے نزدیک مسلم کلچر کوئی جامد اور متحجر شے نہیں ہے۔ ''ان کے نزدیک مسلم کلچر نہ صرف زمانے کی رو کا شکار ہے بلکہ اس کا رُخ متعین کرنے والا ہے۔ مسلم کلچر نہ صرف جمال کا حامل ہے بلکہ جلال سے بھی اتنا ہی فیض اندوز ہے''(۸۱) ایسے وسعت پذیر، علم پرور اور متحرک تمدن کو عبدالحمید کمالی نے ''اسلامی ثقافت کی روح'' پر تبصرہ کرتے ہوئے بجا طور پر ''ولایت مدار تمدن'' کی بجائے ''نبوت مدار تمدن'' قرار دیا ہے۔''(۸۲)

....

اس باب میں اقبال کے حوالے سے اسلامی اور مغربی تہذیب کے بنیادی خدوخال پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس جائزے سے دونوں تہذیبوں کے بنیادی نقطۂ ہائے اتصال و افتراق کی نشاندہی بھی ہوتی ہے۔

اقبال کے نزدیک مغرب ''معین جغرافیائی حدود سے وابستہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک رمز و اشارہ اور علامت ہے، ایک ایسے معاشرے کی اطلاق ہے ایسی سوسائٹی پر جو ہر چیز کو عقل کے ترازو میں تولنے کی خواہاں ہے۔ ہر گتھی کو انسانی تدبیر کے سرپنجے سے سلجھانے کی آرزومند ہے۔'' جبکہ ''مشرق (اسلام) عرفانی دینی بصیرت، بطن، دل

اور روشنی وصفا کی طرف توجہ کا مظہر ہے۔"(۸۳)

ہنٹنگٹن نے مغربی تہذیب کی جو بنیادی خصوصیات بتائی ہیں اِن میں کلاسیکی ورثہ، کیتھولک اور پروٹسنٹ مسالک، یورپی زبانیں، دین ودنیا اور کلیسا وسیاست کی جدائی، قانون کی حکمرانی (رومی قانون)، سماجی تکثیریت، نمائندہ ادارے، فرد پسندی اور ان سے پیداشدہ جدیدیت شامل ہیں۔(۸۴) ان تمام تصورات کی بنیاد دین ودنیا کی ثنویت اور نتیجتاً مادیت وعقلیت پر ہے۔ انہی سے جدید مغرب میں "چمکدار ظاہر" اور "حقیقی باطن" پیدا ہوتا ہے۔ اگر مغرب کی تاریخی اور فکری سطحوں کو مدنظر رکھا جائے تو یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچتی ہے کہ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کے یہ اچھے برے عناصر اس کی بنیادوں یا اس کی روح ہی میں موجود ہیں۔ چونکہ "جدید مغرب" کی بنیاد ثنویت اور نتیجتاً مادیت پر ہے۔ اس سے اس میں مادی حرکیت وتسخیر اور دوسری طرف روحانیت کی تحقیر کے عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں پہلو مغرب کی بنیاد میں شامل ہیں۔ اس لیے مغربی تہذیب کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ امر مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ دوسری طرف اسلامی تہذیب مادیت پر نہیں بلکہ "نبوت" پر استوار ہے۔ یعنی یہ مغرب کی طرح "مادیت مدار تہذیب" نہیں بلکہ "نبوت مدار تہذیب" ہے۔ اس لیے مغرب کے مقابلے میں الہامی اور روحانی بنیاد کے حامل ہے۔ اسی لیے اسلامی تہذیب میں حرکی سائنسی عناصر، مادیت وروحانیت، عقل وعشق، درویشی وشاہی، فرد وجماعت، دین وسیاست وغیرہ کی یکجائی غرض ثنویت کے بجائے وحدت اور توازن کے عناصر موجود ہیں۔ گویا اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب اپنی بنیادوں یا بالفاظِ دیگر اپنی روح میں توازن کو سموئے ہوئے ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک دونوں تہذیبوں میں اشتراک واختلاف کے پہلو بھی عارضی مظاہر نہیں ہیں۔ یہ اُن کی روح میں موجود ہیں۔ ان کی جڑیں بے حد گہری ہیں، ان کے اسباب بے حد عمیق ہیں۔ ان کا سرچشمہ دونوں مذاہب اور اُن کی بنیادوں پر قائم تہذیبوں کی نوعیت ہے۔ یہ اختلاف واشتراک تصوراتی وفکری سطح پر بھی موجود ہے اور تاریخی سطح پر بھی۔ مثلاً عقیدہ ومذہب میں دین ودنیا کی ثنویت، کلیسا وسیاست کی علیحدگی، زندگی کا مادی وعقلی زاویہ، جمہوری لباس میں سامراجی ونوآبادیاتی نظام، جنسی بے اعتدالی، ایک طرف پاپائیت ورہبانیت کی انتہا دوسری طرف دنیاداری کا غلو وغیرہ یہ مغربی تہذیب کی روح میں موجود ہیں۔ اور اسلامی تہذیب وتمدن کے برعکس ہیں۔ اس سے متصادم ہیں اور اقبال نے اپنی شعری ونثری تخلیقات میں بڑے شدومد سے ان کو پیش کیا ہے۔ مثلاً اقبال نے اپنے خطبۂ الٰہ آباد میں آغاز ہی میں مغرب کی دوئی اور اسلام کی وحدت پر مدلل تبصرہ کیا ہے۔(۸۵) اس کے علاوہ تاریخی سطح پر بھی تصادمات موجود ہیں جن

کا تذکرہ ابتدائی ابواب میں کیا جا چکا ہے۔ مثلاً (صلیبی جنگیں) اس کے ساتھ ساتھ اشتراکات بھی دونوں تہذیبوں میں ابتدا ہی سے موجود ہیں۔ مثلاً مغرب کی تہذیب جدید نے احیاء العلوم، اصلاحِ مذہب اور صنعتی انقلاب سے جنم لیا ہے۔ ان تحریکوں کی بنیاد ہی اسلامی تہذیب وتمدن پر ہے۔ جدید مغرب کے صحت مند پہلو (مثلاً علم وفن، سائنس، جدید جمہوریت، استقرائی نقطۂ نظر، محسوس پر توجہ، عوامی فلاح و بہبود، فلاحی ریاست کا تصور وغیرہ) اسلام ہی سے پھوٹے ہیں۔ جیسا کہ اقبال نے اپنے خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں لکھا ہے کہ مغربی تہذیب وتمدن کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اسلامی تہذیب وتمدن سے متاثر نہ ہوا ہو۔ اس سلسلے میں اقبال نے بریفالٹ (Briffault) کے حوالے دیے ہیں۔ (۸۶) ظاہر ہے ان مباحث سے اسلام اور مغرب کے مشترک پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے اس طرح اقبال نے اسلامی ومغربی تہذیبوں کے متصادم وہم آہنگ پہلوؤں کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہاں اس امر کا اظہار ضروری ہے کہ چونکہ مغرب نے اسلام سے استفادہ کیا ہے اس لیے یقیناً اسلام اور مغرب میں مشترک عناصر موجود ہیں لیکن مغربی تہذیب نے ان تصورات کو اپنے عقلی ومادی ذہن اور مزاج کے مطابق اختیار کر کے آگے بڑھایا ہے۔ جس کی وجہ سے متصادم ومشترک پہلو بیک وقت اُبھر آئے ہیں۔ مثلاً سائنسی وارتقائی نقطۂ نظر مغربی تہذیب میں اسلام کے زیر اثر پیدا ہوا اور اسی لیے یہ دونوں تہذیبوں میں مشترک ہے۔ لیکن مغرب نے مذہب وروحانیت کو نظر انداز کرتے ہوئے محض مادیت کو اختیار کر کے اس نقطۂ نظر کو آگے بڑھایا ہے اور یہی مادی ومیکانکی پہلو اس کو اسلام سے متصادم کرتا ہے۔ (۸۷) یہی حال وطنیت کا ہے۔ وطن سے محبت انسانی فطرت میں شامل ہے۔ ہر انسان کو اپنے جنم بھومی سے محبت ہوتی ہے۔ اس حد تک تو یہ تصور اسلام سے ہم آہنگ ہے لیکن جب حبِ وطن ایک سیاسی بت کی حیثیت اختیار کر جاتی ہے اور ریاست اور مذہب کی جدائی کے باعث ایک ''ہیئت اجتماعیہ انسانیہ'' کا قانون بن جاتی ہے تو یہ اسلام سے متصادم ہوتی ہے کیونکہ اسلام خود ''ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ'' کا قانون ہے۔ (۸۸) اسی طرح جب جمہوریت اتفاقِ رائے، سیاسی آزادی اور حُریت و مساوات کی بات کرتی ہے تو یہ عین اسلام ہے لیکن جب ملوکانہ انداز اختیار کرتی ہے تو دیو استبداد بن کر اسلام سے متصادم ہوتی ہے۔ (۸۹)

لیکن ان مباحث اور مثالوں سے بہر حال دونوں تہذیبوں کے مشترک رشتوں کا ادراک ضرور ہوتا ہے۔ مغربی تہذیب پر اسلامی تہذیب کے اثرات واحسانات کا (گویا مشترک رشتوں کا) اعتراف بریفالٹ اور

اقبال کے بعد موجودہ دور میں برنارڈ لیوس (Bernard Lewis)، ہنٹنگٹن (Huntington) جیسے (متعصب) مؤرخین نے بھی کیا ہے۔(۹۰) اسی طرح تصادمات کی جڑیں بھی بے حد گہری ہیں اس سلسلے میں بھی اقبال سے علاوہ مختلف اکابرین کی تحریروں کو ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔(۹۱)

علامہ اقبال نے جب اسلامی اور مغربی تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ کیا تھا تو اس وقت ''تہذیبوں کے تصادم'' کی کوئی تھیوری پیش نہیں کی گئی تھی۔ لیکن اس وقت علامہ اقبال کی باریک بین نگاہوں اور ذہنِ رسا نے مغربی اور اسلامی تہذیب کے تصادم واشتراک کا عمیق اور مدلل تجزیہ کرلیا تھا۔ اقبال کی نظر میں اسلامی اور مغربی نظامِ تہذیب کے تمام تر بنیادی حقائق موجود تھے۔ وہ ان تہذیبوں کے تاریخی تناظر اور فکری بنیادوں پر گہری اور تجزیاتی نظر ڈالنے کے بعد ہی اس نتیجے تک پہنچے تھے کہ اسلامی ومغربی تہذیبیں بیک وقت متصادم وہم آہنگ ہیں۔ ان کا تقابلی تجزیہ وقتی اور ہنگامی نوعیت کا، اور ہنٹنگٹن کی طرح سامراجی مقاصد کا حامل نہ تھا۔ بلکہ دنیائے انسانیت کی بھلائی کے لیے تھا۔ یہ تجزیہ کرتے ہوئے انہوں نے دونوں پہلوؤں کی نشاندہی اس لیے کی تھی کہ دونوں تہذیبیں ایک دوسرے کے مؤقف کو سمجھیں اور ایک دوسرے کے حقوق کو تسلیم کرتے ہوئے، اپنی شخصیتوں کے مشترکہ پہلوؤں کا خیال کرکے، اختلافات کو مکالمے سے دور کرکے، مل جل کر ہم آہنگی کے ساتھ ایک دوسرے کو ساتھ ساتھ رہنے کا موقع فراہم کریں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کے بعض پہلوؤں کی ترقی یافتہ شکل کہتے ہیں (جیسا کہ اس باب کے آغاز میں اقبال کے خطبۂ اوّل کا اقتباس درج کیا گیا) تو دراصل وہ دونوں تہذیبوں میں بعض اختلافات کے باوجود مکالمے کی ایک فضا قائم کرنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ آخر تک ''تہذیبی تصادم'' کی بجائے اسلام کے حوالے سے دوسری تہذیبوں کے وجود کو نہ صرف تسلیم کرتے رہے بلکہ ''فطری امتیازات'' کے باوجود ''تہذیبی ہم آہنگی'' یا ''اتحادِ انسانی'' کا مؤقف بھی پیش کرتے رہے۔ مثلاً ۱۹۳۸ء میں وفات سے چند ہی روز پہلے انہوں نے اپنے مؤقف کو اسلام کے حوالے سے یوں پیش کیا:

> ''(اسلام) خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔''(۹۲)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ مغرب کی جغرافیائی معنویت کے لیے ملاحظہ کیجیے ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مضمون "نیا عالمی نظام اور اقبال (عصرِ جدید کو اقبال کا پیامِ اُمید)"، مشمولہ، "اقبال کا پیام۔ نژادِ نو کے نام"، تالیف وترتیب، غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۷

۲۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۱

۳۔ محمد عثمان، پروفیسر، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵؛

محمد عثمان، پروفیسر، "اقبال کا نظریۂ ثقافت" (مضمون)، مشمولہ، "علامہ اقبال۔ حیات، فکروفن"، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۸۸۔

۴۔ مغربی تہذیب کے مختلف پہلوؤں پر تنقید وتبصرہ اقبال نے جابجا کیا ہے۔ یہاں سب کی طرف اشارہ کرنا ناممکن ہے اس لیے تحقیقی شرط پورا کرنے کے لیے چند اشاروں پر اکتفا کیا جاتا ہے چنانچہ دیکھیے:

نظم "خضرِ راہ"۔ عنوان "سلطنت" (بانگِ درا)؛ نظم "طلوعِ اسلام کا آٹھواں بند" (بانگِ درا)؛ "مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل" (بانگِ درا)؛ نظم "وطنیت" (بانگِ درا)؛ نظم "لینن خدا کے حضور میں" کے بعض اشعار (بالِ جبریل)؛ نظم "مغربی تہذیب" (ضربِ کلیم)؛ نظم "زمانہ حاضر کا انسان" (ضربِ کلیم)؛ نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کے بعض اشعار (ارمغانِ حجاز)؛ جاوید نامہ میں "آں سوئے افلاک" پر ابدالی اور زندہ رود کے بیانات (ص ۷۶۵ تا ۷۶۸)؛ فارسی نظم "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" کے بعض اشعار؛ "پیامِ مشرق" کے دیباچے کی بعض سطور؛ خطبہ الٰہ آباد کے بعض بیانات؛ مضمون "اسلام اور جغرافیائی حدود" کے بعض بیانات؛ "خطبات" میں مغربی تہذیب پر تبصرہ مثلاً دیباچہ، خطبہ اوّل، خطبہ پنجم، خطبہ ششم اور خطبۂ ہفتم کے بعض بیانات۔

۵۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۲۴۸؛

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۱۷، ۲۷، ۲۴۳؛

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۳۵۱؛

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۳۹۴

۶۔ دیکھیے اقبال کی نظم "مسجدِ قرطبہ"، مشمولہ، بانگِ درا/ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۲/ ۴۲۶

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:۔

Huntington,"Clash of Civilizations", PP.69;

Speech of Melcom Rifcord, PP.2;

ابوالحسن علی ندوی، سید، انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج وزوال کا اثر، ص ۱۹۷؛

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۳۵۱؛
مضمون ''تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ۔ فکر اقبال کی روشنی میں''، از عبدالمغنی ، ڈاکٹر، مشمولہ، مجلہ اقبال (جنوری اپریل ۲۰۰۲ء)، ص ۱۸، ۳۴؛
بریفالٹ، رابرٹ، تشکیلِ انسانیت، ترجمہ، سالک، عبدالمجید، ص ۳۰۳، ۱۵۲؛
خالدہ ادیب خانم، ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، ترجمہ، عابد حسین، ڈاکٹر، سید، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی، ۱۹۳۸ء، ص ۲۲

۸۔ نظامِ رہبانیت، مسیحیت و بت پرستی کی آمیزش، بادشاہت، عیسائیت کی پیدا کردہ تکالیف، مادہ پرستانہ تمدن اور دیگر عناصر کا تذکرہ اقبال نے بھی کیا ہے۔ مثلاً دیکھیے:
تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۲۴ تا ۲۵۶؛
شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۹۱، ۱۳۶؛
مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:
لیکی۔ ایڈورڈ ہارٹ پول، تاریخ اخلاقِ یورپ۔ ترجمہ، عبدالماجد دریا آبادی، سٹی بک پوائنٹ ، کراچی، ۲۰۰۶ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۳۷ تا ۱۳۹، ۱۵۵ تا ۱۶۰، ۱۹۶، ۱۹۹ تا ۲۰۲، ۲۲۹؛
ڈریپر، معرکۂ مذہب و سائنس، ترجمہ، ظفر علی خان، الفیصل، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱۳۴، ۱۴۳؛
خالدہ ادیب خانم، ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، ترجمہ، عابد حسین، ڈاکٹر، سیّد، ص ۲۴؛
ابوالحسن علی ندوی، سید، انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر، ص ۱۹۷ تا ۲۲۶؛
بریفالٹ ، رابرٹ، تشکیل انسانیت ، ترجمہ، سالک، عبدالمجید، ص ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۷۸ تا ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۲۵، ۲۲۶؛
افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۳۵۱، ۲۵۲؛
فاروق، عبدالغنی، ڈاکٹر، مغرب پر اقبال کی تنقید، ادارۂ معارفِ اسلامی، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۱۶ تا ۲۰

۹۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۹۷ تا ۲۱۰؛

۱۰ عبدالمغنی ، ڈاکٹر، مضمون ''تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ فکرِ اقبال کی روشنی میں''، مشمولہ مجلہ اقبال ، جنوری ، اپریل ۲۰۰۲ء، ص ۲۴؛
مغربی محققین کے تعصبات، عداوتوں اور رقابتوں کا تذکرہ اقبال نے بھی کیا ہے۔ مثلاً دیکھیے ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۹۹؛
اسی طرح اقبال نے سپینگلر کے اس تصور کو رَدّ کیا ہے کہ: ''ریاضیاتی تصور مغرب کی خاص چیز ہے''، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۲۰۵

۱۱۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر، مضمون ''تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ۔ فکرِ اقبال کی روشنی میں''، مشمولہ، مجلہ اقبال۔ جنوری اپریل ۲۰۰۲ء، ص ۳۴

12. "Schimmel,A.,"Gabriel's Wing",E.J.Brill,Laiden,Netherlands,1963,PP318

13. Schimmel,A. "Gabril's Wing" PP.318;

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص ۳۲۰؛

عبدالمغنی، ڈاکٹر، مضمون ''تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ۔ فکرِ اقبال کی روشنی میں''، مشمولہ مجلہ اقبال، جنوری اپریل ۲۰۰۲ء، ص ۱۸۔
اقبال کے ہاں ایسی تخلیقات موجود ہیں جن سے یونانی روح کی تردید ہوتی ہے۔ مثلاً دیکھیے.
خطبہ ''اسلامی ثقافت کی روح''، مشمولہ، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۰۳، ۱۹۷؛
اقبال کی نظم ''مغربی تہذیب''، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۵/۵۸۵؛
نظم ''مدنیت اسلام''، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ۶۱/۵۶۱ (ان نظموں میں مغربی تہذیب اور اسلامی تہذیب کی تصویر کشی اس طرح کی گئی ہے کہ یونانی ظاہر پرستی نتیجتاً مغربی مادیت کی تردید ہوتی ہے۔)

۱۴۔ بریفالٹ، رابرٹ، تشکیلِ انسانیت، ترجمہ، سالک، عبدالمجید، ص ۳۰۳

۱۵۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۲۳؛
حرفِ اقبال، (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۹ تا ۲۱؛
مزید دیکھیے:
انور رومان، پروفیسر، اقبال اور مغربی استعمار، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۳۶، ۴۶

۱۶۔ المسدوسی، احمد عبداللہ، مذاہب عالم، دار الکتب، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۴۰، ۱۴۲؛

۱۷۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۹، ۲۰

۱۸۔ اقبال۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۹۱

۱۹۔ امیر علی، سید، روحِ اسلام، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ص ۳۰۱

۲۰۔ انور رومان، پروفیسر، اقبال اور مغربی استعمار، ص ۴۶؛
افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۳۵۱، ۳۵۲؛
محمد مجیب، دنیا کی تاریخ، ص ۷۷، ۱۲۶؛
المسدوسی، احمد عبداللہ، مذاہب عالم، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶ تا ۱۴۸؛

۲۱۔ قسطنطین چوتھی صدی کے شروع میں رومی سلطنت میں برسرِ اقتدار آیا اور عیسائیت قبول کر کے اسے سرکاری مذہب بنا دیا۔ دیکھیے:
مذاہب عالم، از المسدوسی، احمد عبداللہ، ص ۱۴۴؛
دنیا کی تاریخ، از محمد مجیب، ص ۱۲۶

۲۲۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۲۴

۲۳۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۹

۲۴۔ کلیسا کی بداعمالیوں کی داستانِ خوں چکاں ڈریپر نے بڑی تفصیل سے بیان کی ہے۔ ملاحظہ کریں:
''معرکۂ مذہب و سائنس، ترجمہ، ظفر علی خان، ص ۳۷۱ تا ۴۰۲ (دسواں باب)؛
اقبال نے اپنی نظم ''سرگزشت آدم'' میں بھی اس طرف اشارے کیے ہیں۔ دیکھیے بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۹۲/ ۱۰۸

۲۵۔ مثلاً دیکھیے: نظم ''حرفے چند با امتِ عربیہ'' کے اشعار ''عصرِ حاضر زادۂ ایامِ تست شاہدے گردیدہ بے ناموس و ننگ''

مشمولہ، مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۲/ ۸۳۸

۲۶۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، ترجمہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۹

۲۷۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، ترجمہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۹؛
اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۵۲

۲۸۔ اقبال نے اپنے ''خطبات'' میں اس سلسلے میں اظہارِ خیال کیا ہے۔ مثلاً دیکھیے:
اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، (خطبہ دوم/ خطبۂ ہفتم)، ص ۵۱/ ۲۸۱

۲۹۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، (خطبۂ ہفتم)، ص ۲۸۷ تا ۲۹۰؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۶۲۹؛
افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۳۵۸

۳۰۔ بحوالہ عبدالحمید صدیقی، پروفیسر، انسانیت کی تعمیرِ نو اور اسلام، اسلامک پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۷۶/ ۱۹۷۶ء، ص ۳۶، ۳۸، ۳۹

۳۱۔ ملاحظہ کیجیے:
''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''، از اقبال، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۷۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۳؛
اسی طرح ملاحظہ کیجیے مختلف نظمیں مثلاً نظم ''زمانہ حاضر کا انسان''، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳/ ۵۸۳؛
نظم ''لینن خدا کے حضور میں''، بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۹/ ۴۳۳

۳۲۔ حوالے کے لیے دیکھیے اقبال کے مختلف بیانات و اشعار مثلاً:
نظم ''زمانہ حاضر کا انسان''، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳/ ۵۸۳؛
نظم ''لینن خدا کے حضور میں''، بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۹/ ۴۳۳؛
''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبۂ اوّل، خطبۂ پنجم)، از اقبال، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۱/ ۱۹۹ تا ۲۰۱؛
مقالاتِ اقبال از اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، سید، ص ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۱۵۷، ۱۹۷

۳۳۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۲۵

۳۴۔ اس کی طرف خلیفہ عبدالحکیم نے بھی اشارے کیے ہیں۔ مثلاً دیکھیے:
فکرِ اقبال، ص ۱۷۴، ۵۲۵؛
اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ، شاہد حسین رزاقی، ص ۲۱۸؛
اس کی مثالیں خود اقبال کے ہاں بھی ملتی ہیں۔ مثلاً شعر ''نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی..............''؛
پیامِ مشرق کے دیباچے میں اس جملے پر غور کریں۔ ''مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد آنکھ کھولی ہے مگر اقوامِ مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے...... '' اور پھر ''ممالکِ مشرق'' سے ''فرمانروائے افغانستان'' میر امان اللہ خان کی مثال دی ہے اور پیامِ مشرق کو اسی کے نام سے منسوب کیا ہے۔ (پیامِ مشرق/ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۸۲، ۱۸۳/ ۱۲، ۱۳)؛
گلشنِ راز جدید کی تمہید میں آغاز ہی اس افسوس کے ساتھ کیا ہے کہ ''مشرق کا جسم اپنی روح سے محروم ہو گیا ہے۔'' (زبور

عجم/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۴۵/۵۳۷)؛
''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' کا مجموعی وعمومی مخاطبہ اسلام اور اسلامی مشرق سے ہے۔ محض عنوانات ہی ملاحظہ کر لیجیے۔
(پس چہ باید کرد اے اقوام شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۳/۷۹۹)

۳۵۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور اسلام)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص۲۶۴
۳۶۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکار اقبال۔ تشریحات جاوید''، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۱۰۷
۳۷۔ شذراتِ فکرِ اقبال، بحوالہ جاوید اقبال، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۴۲
۳۸۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۳
۳۹۔ ایضاً، (خطبہ ہفتم)، ص۲۷۹
۴۰۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۲۲۷، ۲۲۸
۴۱۔ دیکھیے نظم ''اسلام''، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۴۳/۵۴۳
۴۲۔ ملاحظہ کیجیے: اقبال کی نظم ''سلطانی''، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۴۴/۵۴۴؛
نظم ''فقر و راہبی''، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۶۳/۵۶۳؛
مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:
عزیز احمد، اقبال۔ نئی تشکیل، ص۳۰۵ تا ۳۱۲؛
ڈاکٹر نذیر قیصر کا مضمون: ''اقبال کا فلسفۂ فقر اور نفسیاتی علاج''، مشمولہ ''علامہ اقبال۔ حیات، فکر و فن''، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ص۷۷۸
۴۳۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص۲۲
۴۴۔ ایضاً، ص۲۴
۴۵۔ محمد منور، پروفیسر، (مدیر) اقبال ریویو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، شمارہ اپریل ۱۹۸۳ء، ص۶۹
مضمون: اقبال سے متعلق دو نادر مسودات از پروفیسر ریاض حسین (انگریزی/اردو)
۴۶۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (قومی زندگی)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص۹۰
۴۷۔ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص۱۱۱؛
مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم...... تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص۲۵۲ تا ۲۵۵
۴۸۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۱۳ تا ۱۵
۴۹۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ پنجم، خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۲۳۸، ۱۹۳ تا ۱۹۵؛
اقبال، رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۹۱ تا ۱۱۱/۹۱ تا ۱۱۱
۵۰۔ ڈاکٹر کنیز فاطمہ یوسف نے اجماع، اجتہاد اور قیاس کے لیے عوام کی قوتِ تخلیق کی ترکیب استعمال کی ہے۔
دیکھیے: اقبال اور عصری مسائل، ص۱۱۱
۵۱۔ اقبال، رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۲۱/۱۲۱؛
اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۲۵۵ تا ۲۶۳

۵۲۔ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۱۱۲

۵۳۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۹۷؛
مزید دیکھیے: مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم، ص ۲۴۸، ۲۴۹

۵۴۔ مودودی، سیّد ، ابوالاعلیٰ، اسلامی تہذیب اور اس کے اصول ومبادی، اسلامک پبلی کیشنز (پرائیویٹ لمیٹڈ)، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۰، ۱۱

۵۵۔ ملاحظہ کیجیے: اقبال، اسرار خودی/کلیات اقبال فارسی، ص ۴۲، ۴۳/۴۲، ۴۳؛
اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۵۵ تا ۲۶۳

۵۶۔ اقبال، رموز بیخودی/کلیات اقبال فارسی، ص ۱۲۱ تا ۱۲۳/۱۲۱ تا ۱۲۳؛
اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۵۵ تا ۲۶۳

۵۷۔ ایضاً، ص ۲۲۱ تا ۲۱۶

۵۸۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۹۳ تا ۱۹۵؛
اقبال، رموز بیخودی/کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۰ تا ۱۱۱/۱۰۰ تا ۱۱۱

۵۹۔ منظور احمد، ڈاکٹر، اسلام . . . چند فکری مسائل، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۵۱

۶۰۔ اقبال۔ مقالات اقبال ("خلافت اسلامیہ")، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۲۷

۶۱۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۹۳

۶۲۔ اجماع پر اقبال نے تفصیل سے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً دیکھیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۶۷ تا ۲۷۱

۶۳۔ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۱۱۳

۶۴۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۷۴

۶۵۔ اقبال نے اسلام میں اجتہاد کے اصول، اس کی نوعیت، جمود کے اسباب، اور اس اجتہاد کی ضرورت پر تفصیل سے بحث کی ہے۔
دیکھیے اقبال کا خطبۂ ششم "اجتہاد فی الاسلام"، مشمولہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۲۹

۶۶۔ منظور احمد، ڈاکٹر، "اسلام۔ چند فکری مسائل"، ص ۲۱۶

۶۷۔ سیّد عابد علی عابد نے اپنے مضمون "شکوہ" ایک سلسلۂ خیال کا تجزیہ" میں تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ دیکھیے مذکورہ بالا مضمون مشمولہ، "نفائس اقبال" از عابد علی عابد، مرتبہ، شیما مجید، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۵۷ تا ۶۰

۶۸۔ اقبال نے اپنے خطبۂ پنجم "اسلامی ثقافت کی روح" میں تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ دیکھیے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۹۳ تا ۲۰۲

۶۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۱۹۶، ۱۹۷

۷۰۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۵۲، ۲۵۳؛
اقبال۔ مقالات اقبال (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتبہ عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۲۹

۷۱۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۲۶؛
اقبال کی نظم ''مدنیت اسلام''، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۶۱، ۶۲/ ۵۶۱، ۵۶۲؛
اقبال۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۱۰۱

۷۲۔ اقبال، ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۴، ۳۵/ ۷۲۶، ۷۲۷

۷۳۔ اقبال، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۸/ ۵۴۸

۷۴۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۸

۷۵۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۱۶۳

۷۶۔ مظہرالدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم، ص ۲۵۹، ۲۶۰

۷۷۔ اس کے لیے ملاحظہ کیجیے:۔

Said, Edward, "Orientalism",PP.344,345,347,(Afterword).

۷۸۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر عبدالمغنی کے مضمون ''تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ۔ فکرِ اقبال کی روشنی میں''، مشمولہ، مجلّہ اقبال، جنوری اپریل ۲۰۰۲ء سے بھی مدد لی گئی ہے۔ مثلاً دیکھیے صفحات ۱۸، ۲۴، ۲۵

۷۹۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۹ تا ۲۰۳، ۲۱۷، ۲۱۹

۸۰۔ ایضاً، ص ۲۲۷، ۲۴۳، ۲۵۳، ۲۵۴

۸۱۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، ''اقبال۔ چند نئے مباحث''، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۹۲

۸۲۔ عبدالحمید کمالی، اقبال اور اساسی اسلامی وجدان، مرتبہ، وحید عشرت، ڈاکٹر، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۲۵۹ تا ۲۶۸

۸۳۔ دیکھیے مضمون ''کلامِ اقبال میں مشرق و مغرب'' از فریدوں بدرہ ای/ خواجہ حمید یزدانی، ڈاکٹر، مشمولہ، ''علامہ اقبال۔ حیات، فکر و فن''، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ص ۸۷۴

84. Huntington,"clash of civilization",PP.68 to 72

۸۵۔ اقبال۔ حرفِ اقبال، (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۹، ۲۰

۸۶۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۹۹ تا ۲۰۱

۸۷۔ اقبال نے اس پر خطبات میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ مثلاً دیکھیے خطبہ اوّل و دوم۔ اسی طرح ملاحظہ کیجیے خطبہ چہارم اور ہفتم میں رومی اور مغربی فلاسفہ کے نظریۂ ارتقا کا فرق، ص ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹

۸۸۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (''جغرافیائی اور حدود اور مسلمان'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۲۶۴

۸۹۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (''خلافتِ اسلامیہ'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۵۲؛
نظم ''خضرِ راہ'' بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴/ ۲۹۰

۹۰۔ مثلاً دیکھیے:
لیوس، برنارڈ، یورپ مسلمانوں کی نظر میں، ترجمہ، مسعود اشعر، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۸۷؛

Huntington," Clash of Civilizations",PP.50

۹۱۔ مثلاً دیکھیے:

بریفالٹ، رابرٹ، تشکیل انسانیت، ترجمہ سالک، عبدالمجید، ص۳۰۳؛
لیوس، برنارڈ، یورپ مسلمانوں کی نظر میں، ترجمہ، مسعود اشعر، ص۳۲۴،۳۲۵؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون "اقبال اور تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی اہمیت"، مشمولہ: "اقبال۔۔۔۔ مشرق و مغرب کی نظر میں"، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص۱۰۸؛

Muhammad Asad,"Road to Makkah."M.Reinhardt.,London,1954,P.56,57;

Lewis, Bernard,"Roots of Muslim Rage",AtlanticMontholy266،September 1990, PP.60;

Armstrong,Karen,"Holy War",PP.vii,ix,539;

Huntington, Clash of Civilizations, PP. 210,211

۹۲۔ اقبال، مقالات اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص۲۶۶

تسخیر فطرت

"ایک زمانہ تھا جبکہ اقوامِ دنیا کی باہمی معرکہ آرائیوں کا فیصلہ تلوار سے ہوا کرتا تھا۔ اور یہ فولادی حربہ دنیائے قدیم کی تاریخ میں ایک زبردست قوت تھی۔ مگر حال کا زمانہ ایک عجیب زمانہ ہے۔ جس میں قوموں کی بقا ان کے افراد کی تعداد، ان کے زورِ بازو اور ان کے فولادی ہتھیاروں پر انحصار نہیں رکھتی۔ بلکہ ان کی زندگی کا دارومدار اس کاٹھ کی تلوار پر ہے جو قلم کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔ آج کل کی جنگوں کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ قومیں ہتھیار بند ہوں اور ایک خاص میدان میں آراستہ ہو کر جدال و قتال کا بازار گرم کریں نہ آج کل یہ ضروری ہے کہ کوئی قوم کسی ہمسایہ قوم پر فتح پانے کے لیے اس کے ملک پر چڑھائی کرے۔ یہ تمام سامان زمانہ قدیم کے ساتھ مختص ہے۔ ہمارے زمانے میں ایک اور خاموش قوت ہے جس پر قوموں کی بقا و فنا انحصار رکھتی ہے۔ اور جس کے بل پر ایک قوم گھر بیٹھے دوسری قوم کو ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹا سکتی ہے۔ ہاتھوں کی لڑائی کا زمانہ گزر چکا۔ اب دماغوں، تہذیبوں اور تمدنوں کی ہنگامہ آرائیوں کا وقت ہے اور یہ جنگ ایک ایسی جنگ ہے جس کے زخم رسیدہ زنگاری اور کافوری مرہم سے ہرگز اچھے نہیں ہو سکتے۔"(۱)

"دماغوں، تہذیبوں اور تمدنوں کی ہنگامہ آرائی" اور ذہنی اختراعات و انکشافات کی اس جنگ میں مسلمان اہلِ علم یہ کہتے نہیں تھکتے کہ مغرب کی نشاۃ الثانیہ نے مسلمانوں کے علوم وفنون سے جنم لیا ہے۔ بالکل ٹھیک

ہے، لیکن علوم وفنون میں مہارت کے باوجود مسلمان علوم کے اطلاق (Application) میں ہمیشہ کمزور رہے ہیں۔ علم کو حقائق حیات سے مطابقت دینے میں مسلمانوں نے ہمیشہ کمزوری دکھائی ہے۔ جدید دنیا میں امریکہ (یو۔ایس۔اے) مغربی تہذیب کا واحد لیکن نہایت طاقتور مرکز بن چکا ہے۔ امریکہ کی موجودہ ترقی دیکھ کر اقبال کا یہ شعر ذہن میں آتا ہے:

علم و دولت نظمِ کارِ ملت است   علم و دولت اعتبارِ ملت است

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۹/۱۸۹)

لہٰذا یہ طاقت امریکہ نے علم اور دولت کے بل پر حاصل کی ہے۔ اس طاقت کا اظہار وہ اپنی عسکری قوت کے حوالے سے بھی کرتا رہتا ہے۔ امریکہ بحری، بری، فضائی قوت کا مالک ہے اس نے نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ پوری دنیا کو اپنے افکار کا قیدی بنا رکھا ہے۔ چنانچہ مغربی تہذیب (آج امریکہ کی سربراہی میں) بحیثیت مجموعی مسلم ذہن پر بھی مسلط ہے۔ اقبال نے اپنی زندگی میں اس خیال کا اظہار بھی کیا تھا:

''ہم کتاب کے کیڑے ہیں اور مغربی دماغوں کے خیالات ہماری خوراک ہیں۔'' (۲)

موجودہ دور ٹیکنالوجی کا دور ہے۔ ٹیکنالوجی ذہنِ انسانی کی مسلسل تسخیر کائنات کی کوشش کی پیداوار ہے۔ یہ انسان کی جسمانی، روحانی اور مادی قوتوں کی معاون بھی ہے۔ آج اِسی جدید ٹیکنالوجی کی وجہ سے دنیا ''گلوبل ولیج'' بن چکی ہے۔ اس کا احساس اقبال کو بھی ہو چکا تھا۔

''زمانہ حال میں کسی جماعت کا محض مقامی قوتوں سے نشوونما پانا محال ہے۔ ریل اور تار نے زمان ومکان کے پردے کو درمیان سے اُٹھا دیا ہے اور دنیا کی مختلف قومیں جن میں پہلے بعد المشرقین حائل تھا اب پہلو بہ پہلو بیٹھی ہوئی نظر آتی ہیں۔ اور اس ہم نشینی کا نتیجہ یہ ہونے والا ہے کہ بعض قوموں کی حالت بدل کررہ جائے گی اور بعض قومیں بالکل ہی ملیامیٹ ہو جائیں گی۔'' (۳)

زندگی میں ایک زبردست ''مصافِ ہستی'' اور ''تنازع للبقا'' کا اصول جاری ہے۔ فتح صرف اس طبقے کے لیے ہے ''جس میں زندہ رہنے کی قابلیت ہو۔'' (۴) غلبہ وتصرف انہی اقوام کے لیے ہے جو نئے وسائل، نئے علوم اور جدید ٹیکنالوجی کی قوت پر دسترس رکھتی ہوں۔ نتیجہ یہ ہے کہ یہ پیچیدہ ٹیکنالوجی اور یہ پیچیدہ علوم وفنون اہلِ

مغرب کی دسترس میں ہیں۔ مسلمان اس قوت سے محروم ہیں، اس لیے غربت اور غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ جدید علوم وفنون کی پیچیدگیاں مسلم ممالک کے احاطۂ شعور وادراک سے باہر ہیں۔ اہلِ مغرب کو معلوم ہے کہ ان کی برتری کا راز جدید ٹیکنالوجی، قوت، دولت، علوم وفنون اور سائنسی ایجادات وانکشافات میں ہے۔ مغرب جس کا قرونِ وسطیٰ کی تاریک صدیوں میں کلیسا کے تحت واجب الانقاع مقولہ یہ تھا ''جہالت زہد واتقا کی ماں ہے'' آج عہدِ جدید میں اس مقولے پر عمل ہوتا ہے۔ ''علم اور طاقت دونوں مترادف ہیں'' (۵) اور سچی بات یہ ہے کہ مغرب اس پر جتنا بھی فخر کرے کم ہے۔ چنانچہ ایک طرف تہذیبی تکبر ہے، تو دوسری طرف احساسِ محرومی اور پدرم سلطان بود کا نشہ۔ اسلام اور مغرب کی اس کشمکش میں مسلمان اقبال کے اس شعر کی تصویر بن کر رہ گئے ہیں:

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۶۳/ ۴۸۷)

اس کشمکش میں سب سے پہلا محاذ علم ہے اور عہدِ جدید میں جبکہ تہذیبِ مغرب کے سحر میں ساری دنیا مسحور ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اسلام کے حقیقی افکار کیا ہیں اور ان کے مقابلے میں مسلمانوں کی کیا صورتحال ہے؟ پھر اسلام کے حوالے سے مغربی افکار کہاں تک بجا ہیں۔ گویا ان کے درمیان مطابقت وموافقت اور مغائرت واجنبیت کے پہلو کون کون سے ہیں؟ تاکہ ''خذ ما صفا ودع ما کدر'' کے زریں اصول کو پیش نظر رکھ کر'' (۶) مغربی علوم وفنون اور نظریات وافکار سے استفادہ کر کے مغرب کے ساتھ ہم آہنگ ہونے کی کوشش کی جاسکے۔

جہاں تک تلاشِ حقیقت اور سرچشمہ ہائے علم وفن کا تعلق ہے تو یونانیوں کا خیال تھا کہ سچا علم محض عقل کی بدولت ہاتھ آتا ہے۔ جدید سائنس بالعموم حواس پر تکیہ کرتی ہے اور کسی دوسرے ذریعۂ علم کو ماننے پر آمادہ نہیں۔ اقبال نے قرآن حکیم کی روشنی میں یہ گتھی عمدگی سے سلجھائی ہے کہ علم کا ایک سرچشمہ تو وحی والہام (پیغمبرانہ) ہے۔ لیکن اس سرچشمے کے علاوہ بھی دو ذرائع علم ایسے ہیں جن کی طرف خود قرآن کریم ہماری توجہ بار بار مبذول کراتا ہے اور ان سے استفادہ کرنے پر زور دیتا ہے۔ وہ دو ذرائع علم ہیں فطرت اور تاریخ (۷)
انفس وآفاق کے سلسلے میں اقبال خطبات میں فرماتے ہیں کہ:

''قرآن مجید نے آفاق اور انفس دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ آیاتِ الٰہیہ کا

ظہور محسوسات ومدرکات میں خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی ہر کہیں ہو رہا ہے۔ قرآن میں آتا ہے ''ہم جلد ہی انہیں آفاق اور ان کے نفسوں میں نشانات دکھائیں گے یہاں تک کہ ان پر پوری طرح ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حق ہے۔'' (۵۳:۴۱)(۸)

اسی طرح پیامِ مشرق میں لکھتے ہیں:

زندگی جہد است و استحقاق نیست	جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر	ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علمِ اشیا علّم الاسما ستے	ہم عصا و ہم یدِ بیضا ستے
علمِ اشیا داد مغرب را فروغ	حکمتِ او ماست می بندد زدوغ

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۸، ۱۹/ ۱۸۸، ۱۸۹)

پروفیسر عزیز احمد نے ''علم انفس وآفاق'' سے ''ذات اور خارجی دنیا کا علم'' مراد لیا ہے۔ علم الاسماء سے مراد علم اشیا ہے۔ اسی کی تسخیر نے مغرب کو فروغ بخشا ہے(۹) ڈاکٹر نصیر احمد ناصر کے نزدیک علم انفس وآفاق سے مراد فلسفہ ونفسیات اور سائنس وٹیکنالوجی کا علم ہے۔ علم الاسماء سے مراد کل اشیا (موجودات یا مخلوقات) کی مسمّیات یعنی خواص و اوصاف اور جمالیاتی وافادی اقدار (Properties,Characteristics, and aesthetic-beneficial values) کا، اور ان کو مسمّیات کے مطابق موسوم کرنے یعنی نام رکھنے کا علم ودیعت کر دیا۔ قرآن کی رو سے مشاہدے کی دو قسمیں ہیں۔ آفاقی اور انفسی، جنہیں فلسفے کی جدید اصطلاح میں معروضی وموضوعی (Subjective and Objective) کہتے ہیں۔ اور ان کی وحدت ہی سے مشاہدے کی تکمیل ہوتی ہے اور اس کلّی مشاہدے ہی سے حقائق اشیا کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔(۱۰)

ڈاکٹر منظور احمد انفس وآفاق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''قرآن کریم کے مطابق آدم کی تعلیم اسماء کے علم سے شروع ہوئی اور اس کے ساتھ ساتھ ہی اس کو خیر وشر کی تمیز دی گئی۔ اسماء کی تعلیم سے مراد اشیاء کو ایک دوسرے سے ممیّز کرنے کی استعداد ہے اور خیر وشر کی تعلیم انسان کے بنیادی اخلاقِ حسن کا نام ہے جو اعمال میں اچھے اور برے کی تمیز قائم کرتا ہے۔ یہ دونوں

علم انسانی زندگی کی بقا کے لیے بنیادی علم ہیں۔ اور اس اعتبار سے یہ علوم انسانی مسائل سے راست طور پر مناسبت رکھتے ہیں۔ ان علوم کے بغیر انسان جنت سے ہبوط کے بعد اس کرۂ ارض پر اپنے بقا کی جنگ نہیں لڑ سکتا۔ اس طرح بنیادی طور پر دو علوم انسان سے راست طور پر متعلق ہیں ایک علمِ آفاق جو کائنات کا علم ہے، اس میں جاری فطری قوانین کی پہچان اور ان قوانین کے نتیجے میں انسانی زندگی کی منصوبہ بندی شامل ہے۔ دوسرا علم، علم النفس ہے جو انسان کی داخلی زندگی سے متعلق ہے اور اس کے ارادے کے تحت کیے گئے اعمال اور افعال سے تعلق رکھتا ہے۔ یہاں سوال کیا ہونا چاہیے؟ پوچھا جاتا ہے۔ ''کیا ہے؟'' کا دائرہ کار علمِ کائنات ہے اور ''کیا ہونا چاہیے؟'' کا دائرہ کار انسان کے ارادی اعمال سے متعلق ہے'' (۱۱)

ڈاکٹر منظور احمد کے مطابق یہ (یعنی علمِ النفس) اخلاقی یا اقداری تعلیم ہے۔ جس کے دائرے میں مذہب واخلاق، جمالیات، لٹریچر، فلسفہ، تاریخ وغیرہ اور ایسے دوسرے علوم ہیں جو حسن وقبح، اخلاقی وغیر اخلاقی نظریات اور خیر وشر کے تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ جبکہ علم آفاق سے مراد سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم ہے۔ (۱۲)

اسلامی تہذیب وتمدن میں انفس وآفاق دونوں کو ایک دوسرے سے مربوط کیا گیا ہے۔ بقول اقبال:

ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں   غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۵/۳۶۹)

اس امتزاج میں کائنات کے ٹھوس اور محسوس حقائق اور انسانی ذہن وروح کے لطائف وتصرفات دونوں موجود ہیں۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان:

''انسان کو انفس اور آفاق دونوں ہی کو اپنی منشاء کے مطابق ڈھالنا پڑتا ہے اس لیے ضرورت ہے کہ وہ عالمِ فطرت اور عالم انفس دونوں کے قوانین کا رمز شناس ہو جس طرح خارجی عالم پر سائنس اور ٹیکنیک سے تصرف حاصل ہوتا ہے اسی طرح انسان اپنی اندرونی اور ذاتی زندگی میں اخلاق کے ذریعے تہذیب نفس کرتا ہے عمل کے یہ دونوں پہلو جب تک پیشِ نظر نہ رہیں اُس وقت تک انسانی

زندگی ترقی اور تکمیل کی راہ پر پوری طرح گامزن نہیں ہو سکتی۔" (۱۳)

اسی اعتدال و توازن کی وجہ سے اقبال نے اسلامی تہذیب و تمدن کو "نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں" اور "عجم کا حسنِ طبیعت اور عرب کا سوز دروں" کا حامل قرار دیا ہے (۱۴) اور ان کا پہلا خطبہ اسی موضوع پر ہے۔ یعنی "علم اور مذہبی مشاہدات" (علم بالحواس اور علم بالوحی)۔ جس میں انہوں نے دونوں کو تسخیر فطرت کا ذریعہ قرار دے کر لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔ (۱۵) اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ "قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ ہم عالمِ فطرت کی طرف قدم اٹھائیں اس خیال پر مبنی نہیں کہ اس کی انتہا مادہ پرستی یا حسیت اور اختباریت پر ہو۔ اور اس لیے ہم صرف محسوس کو حقیقی قرار دیں۔ محسوس بے شک حقیقی ہے لیکن حقیقت محسوسات تک محدود نہیں" (۱۶)

چنانچہ یہیں سے اسلامی اور مغربی تہذیب میں تصادم شروع ہو جاتا ہے، کیونکہ مغربی تہذیب مادیت مدار تہذیب ہے۔ اور عقل و حواس کے علاوہ کسی اور ذریعہ علم کو ماننے پر تیار نہیں ہے۔ گزشتہ صفحات (گزشتہ باب) میں اقبال کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ مسیحیت میں رہبانیت کی وجہ سے روحانی اور مادی زندگی میں ثنویت پیدا ہوئی جس کے نتیجے میں ایک طرف تو انتہائی روحانیت (چرچ) ہے تو دوسری طرف انتہائی مادہ پرستی ہے اور چونکہ مسیحیت بے جان عقائد کا مجموعہ ہے کہ بالعموم زندگی میں عمل دخل سے محروم ہے۔ یوں اقبال کے نزدیک جدید تہذیب کی تفریق کی بنیاد عقلیت و مادیت پر ہے۔

> "مغربی فلسفہ روحانیت اور مادیت کی تفریق سے آج تک آزاد نہیں ہو سکا۔ حتیٰ کہ تہذیب و تمدن، یعنی انسان کی حیاتِ عملی میں یہ تفریق اور زیادہ سختی سے قائم ہو چکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب میں زندگی یا تو سرتا سر مادیت اور حسیت تک محدود ہے، مادی (میکانکی) اسباب و علل اور محسوسات سے آگے اسے کچھ نظر نہیں آتا یا پھر وہاں روحانیت کا کوئی تصور موجود ہے تو عمل اور واقعات کی دنیا سے بے تعلق یعنی محض ایک خیال یا فلسفہ" (۱۷)

مغربی تہذیب کا ایک غالب اور نمایاں عنصر یہ رہا ہے کہ عمومی معاشرتی زندگی میں دینی و روحانی اقدار کو کبھی بھی خاطر خواہ اہمیت نہیں دی گئی۔ سائنسی علوم کی ترقی و ترویج (احیائے علوم النشاۃ الثانیہ) نے عوامی سطح پر سائنسی طرزِ فکر کو جنم دیا۔ اور اہلِ مغرب کو صرف محسوس کیا جا سکنے والے اور سائنسی اعتبار سے تصدیق کیے جا سکنے والے حقائق و مظاہر تک محدود کر دیا۔ عقلیت پرستی پیدا ہوئی اور مذہبی و روحانی اقدار سے محرومی نے مادہ پرستی کو جنم

دیا۔ چرچ کی دی ہوئی مذہبی وروحانی اقدار میں قدامت پرستی، جمود اور رہبانیت غالب تھی۔ اس لیے اس میں اتنی قوت نہ تھی کہ وہ اس نئی ہمہ وقت بدلتی ہوئی زندگی کی رونقوں اور توانائیوں سے بھرپور ٹکر لے سکے۔ چنانچہ چرچ نے بھی اس نئے فکری نظام ہی کو اپنانے میں عافیت سمجھی۔ آج عقلیت پرستی اور مادہ پرستی مغربی نظامِ فکر اور معاشرتی زندگی کے تمام پہلوؤں پر پوری طرح غالب ہے۔ مغرب کے علمی حلقے مذہبی وروحانی اقدار کے قائل طبقات کو اب بھی سنجیدگی سے نہیں لیتے۔(۱۸)

بقول اقبال:

برا نہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے فرنگ دل کی خرابی، خرد کی معموری

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۱/۳۷۵)

چنانچہ ''مغربی تہذیب سے مراد زیادہ تر وہ تہذیب تمدن ہے جو گزشتہ تین سو سال میں پیدا ہوا۔ زیادہ تر عقلیت، مادیت یا نیچریت کی پیداوار ہے''(۱۹) یہ ''حسی تہذیب'' پروفیسر ساروکن (Sorokan) کے الفاظ میں ''حسی اخلاقیات'' پر مبنی ہے۔(۲۰) اس نقطۂ نظر کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات مادی ہے۔ زندگی ایک جسمانی چیز ہے۔ ذریعۂ علم محض حواس ہیں۔ عقل انہی محسوسات اور ان سے حاصل شدہ مواد کو مرتب ومنظم کرتی ہے۔ اور مادی دنیا میں جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت میں مدد دیتی ہے۔ صحیح منفعت بھی حسی اور مادی ہے۔ اور صحیح مضرت بھی۔ اقدار و مقاصد عارضی کیفیات ہیں۔ اس حسی تہذیب وتمدن اور نظریۂ حیات نے دلوں میں یہ بات بٹھادی ہے کہ مادے کے علاوہ کوئی اور حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی اور ذریعۂ علم نہیں۔ اور کارآمد بھی وہی عقل ہے جسے سائنٹفک کہتے ہیں۔ سائنٹفک عقل منکرِ انفس ہوکر آفاق کی اسیر ہوکر رہ جاتی ہے۔ جدید مغربی عقلیت یونانی عقلیت سے مختلف ہے۔ یونانی عقلیت قیاسی تھی ''مسلک گوسفندی''(۲۱) کی حامل تھی۔ لیکن دورِ جدید کی عقلیت مادی سائنس کی اساس اور اس کی پیداوار ہے۔ اگرچہ جدید سائنس مادیات کا بطلان کرچکی ہے لیکن اس کے باوجود بحیثیت مجموعی مادیات نے مغرب کے رگ وپے مفلوج کررکھے ہیں(۲۲) ڈاکٹر منظور احمد نے درست کہا ہے کہ ''یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ علت ومعلول کا قانون اور کائنات کی میکانکی تشریح اب غیر سائنسی مفروضات بن چکی ہے۔''(۲۳) چنانچہ آئن سٹائن (Einstein) اور وائٹ ہیڈ (Whitehead) کی طرف سے قدیم مادیات کے بطلان (۲۴) کے باوجود آج بھی مغرب میں مجموعی طور پر نیوٹن (Newton) اور ڈارون (Darwin) کی مادیت ومیکانیت کارفرما ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ''نیوٹن موجودہ سائنس کا باوا آدم

ہے"(۲۵) تاہم مادیت کے ابطال سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بقول اڈنگٹن (Eddington) تاثرات و احساسات، مقاصد اور اقدار بھی ہمارے شعور کا اہم حصہ ہیں۔ ہمارے محسوسات کا تعلق خارجی دنیا سے ہے۔ جبکہ اقدار و مقاصد کا تعلق باطنی عالم سے، دوسرے لفظوں میں محض خالصتاً عقلی طریقہ ہی حصولِ علم کا واحد طریقہ نہیں ہے بلکہ کوئی اور طریقہ بھی ہے۔ اور بقول اقبال اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ کائنات کی حقیقت مادی نہیں بلکہ روحانی ہے۔(۲۶) لیکن بحیثیت مجموعی مغرب نے منکرِ انفس ہو کر مطالعۂ آفاق ہی میں اپنے آپ کو محصور کر لیا ہے۔ کائنات کو مادی وجسمانی اغراض کے لیے مسخر کیا گیا۔ اس تسخیر نے مادی حیثیت سے مغرب کو غیر معمولی طاقت بخشی۔ اس اقتدار اور طاقت سے مسحور ہو کر علمی و عملی طور پر یہ نظریۂ حیات قائم کر لیا گیا کہ عالمِ مادی یا عالمِ محسوسات ہی سب کچھ ہے۔ انسانیت کا جوہر پاش پاش ہونے لگا۔ طبعی سائنس کی ترقی سے صنعتی انقلاب برپا ہوا سرمایہ دار مغربی ممالک میں مادیت کی دوڑ شروع ہوئی۔ جس کا نتیجہ دو عالمگیر جنگوں کی صورت میں نکلا۔(۲۷) تسخیرِ آفاق تسخیرِ نفس میں نہ ڈھل سکی۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد سرد جنگ شروع ہو گئی ہتھیاروں اور ٹیکنالوجی کی دوڑ شروع ہوئی۔ کمیونزم کے انہدام کے بعد امریکہ (یو۔ایس۔اے) واحد عالمی طاقت بن کر اُبھرا۔ سائنسی علوم کے ذریعے مغرب نے دنیا کو گلوبل ولیج میں ڈھال دیا۔ آج اس گلوبل ولیج کے معاملات کی نگرانی جدید سائنس، ٹیکنالوجی، معاشی علوم، سیاسی علوم اور انفارمیشن ٹیکنالوجی کے ذریعے کی جاتی ہے۔ مغرب کی اس جدید تہذیب، مادیت، بیگانگیٔ دین اور جدیدیت کی بنیادیں نشاۃ الثانیہ یا تحریک احیائے علوم و اصلاحِ کلیسا، انقلابِ فرانس اور صنعتی انقلاب میں موجود ہیں۔ (پندرھویں صدی کے آغاز سے یورپی قوموں میں علم و تحقیق میں تجدید و تخلیق کی ایک تحریک شروع ہوئی۔ اس کا آغاز اٹلی میں ہوا مگر بہت جلد یہ سارے یورپ میں پھیل گئی۔ علوم کی جدیدیت مذہب میں بھی جدیدیت کا باعث بنی۔ سولہویں صدی کے آغاز میں لوتھر نے کلیسائے روم کے خلاف احتجاج کا علم بلند کیا اس کی ابتدا جرمنی میں ہوئی۔ کتبِ مقدسہ کو معیارِ حق قرار دے کر پاپائیت کے احکامات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا۔ اس طرح ایک طرف معرکۂ مذہب و سائنس شروع ہوا تو دوسری طرف افتراقِ دین و سیاست۔ ۱۷۶۵ء میں جیمز واٹ نے انگلستان میں اسٹیم انجن ایجاد کیا۔ یہ صنعتی انقلاب کی ابتدا تھی۔ مشینی دور کا آغاز ہوا۔ اس طرح اٹھارہویں صدی میں صنعتی انقلاب آیا۔ سرمائے کی کھپت کے لیے منڈیوں کی تلاش شروع ہوئی۔ سائنس و ٹیکنالوجی کی ترقی سے سرمایہ دارانہ نظام کے شان و شکوہ میں جاہ و جلال کا اضافہ ہوا۔ اسی احساسِ برتری کے نتیجے میں اٹھارہویں صدی نو آبادیاتی دور کے استحکام کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔ بادشاہت سے لوگ تنگ آ چکے

تھے۔ اٹھارہویں صدی میں ایسے ادیب پیدا ہوئے جنہوں نے مساوات، آزادی، حقوق کے تحفظ کے لیے نیا ادب پیدا کیا۔ فرانس ارتقائی بصیرت کے اعتبار سے یورپ کا لیڈر رہا۔ فرانسیسی ادیب اور سیاسی رہبری کے موجد والٹیئر اور روسو سرفہرست ہیں جو ۱۷۸۹ء میں انقلاب فرانس کا موجب بنے)۔ (۲۸)

اسلام میں علم انفس اور علم آفاق کو ملا کر ایک کیا گیا ہے مگر مغربی تہذیب میں اس کے مادی پس منظر اور مادی طرزِ فکر کے تحت اقداری یا اخلاقی علوم کو علوم کے زمرہ سے خارج کر کے ان رذیوں تک محدود کر دیا گیا ہے جو علم کی تعریف میں نہیں آتے۔ دوسرے لفظوں میں سائنس و ٹیکنالوجی کے نام پر ایسے علوم کی طرف رجحان ہے جو معاشرے کے افراد کی صرف مادی و معاشی ضروریات کو پورا کرتے ہوں۔ کیونکہ اس معیار کے تحت صرف وہی علوم مفید ہیں جو مادی عقلیت کے تقاضے پورے کرتے ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اخلاقیات، مذہبی عقائد، احکام، جمالیاتی تنقید و تفہیم وغیرہ یہ سب علوم کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر منظور احمد:

فلسفہ، ادب، کلاسکس، فنونِ لطیفہ اب معاشی قدروں کے ساتھ ایک ''ثقافتی صنعت'' کے طور پر باقی رہ سکتے ہیں۔ اور ''سخت سائنسی زندگی'' کی بوریت کم کرنے کے لیے دلبستگی کا سامان فراہم کر سکتے ہیں۔ فی نفسہٖ معاشرے میں ان کا کوئی مقام نہیں۔ علومِ جدیدہ کی یہ روایت مغرب کی اس علمی روایت پر مبنی ہے جو نشاۃ الثانیہ سے شروع ہوئی اور آج تک جاری ہے۔ اس نے جدیدیت کی کوکھ سے جنم لیا ہے جس کی بنیاد عقل پر ہے۔ اس روایت کا بنیادی نکتہ علوم کو عقیدہ سے آزاد کرنا تھا۔ اس کی عقلی اور فلسفیانہ ابتدا فلسفۂ جدید کے بانی ڈیکارٹ نے کی۔ اس نے جسم و جاں کو دو آزاد حقائق تسلیم کر کے مادی علوم کو ذہنی قیاسیات اور عقائد سے آزاد کر دیا۔ مغرب کی جدیدیت کی یہ روایت اس قدر مضبوط اور مستحکم ہے کہ علمی بنیادوں پر اس کو اب تک منہدم نہیں کیا جا سکا ہے۔ پوسٹ ماڈرنزم کی حالیہ تحریکوں کے باوجود یہ سائنٹفک اندازِ فکر اب بھی علوم کی رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ بیسویں صدی میں اس قدر ضرور ہوا ہے کہ سائنس کی اس متشدد مادی ادعائیت میں بڑی کمی آ گئی ہے جو انیسویں اور بیسویں صدی کے نصف اوّل میں برتی جاتی تھی۔ آج کی سائنس منکسر المزاج اور محتاط ہے اب وہ زندگی کے تمام بنیادی مسائل کو حل کر لینے کا دعویٰ نہیں کرتی۔ (۲۹) جیسا کہ گزشتہ صفحات میں اقبال کے خطبات کے حوالے سے تذکرہ کیا گیا ہے۔ مزید یہ اشعار ملاحظہ کیجیے:

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں — کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل

مجھے وہ درسِ فرنگ آج یاد آتے ہیں — کہاں حضور کی لذت، کہاں حجابِ دلیل

مے خانۂ یورپ کے دستور نرالے ہیں لاتے ہیں سرور اوّل، دیتے ہیں شراب آخر
زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۵۸، ۶۷، ۷۰/ ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۴)

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست جانِ بے تابے کہ من دارم کجاست

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۹/ ۵۹۷)

اسلام میں علم کا تیسرا اہم ترین سرچشمہ تاریخ ہے، جس پر اقبال نے اپنے خطبۂ پنجم میں تفصیل سے بحث کی ہے۔قرآن کے مطابق تاریخ ''ایام اللہ'' ہے اور انسانی علم کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔قرآن میں بار بار انسانوں کے ماضی اور حال پر غور وفکر کرنے کے لیے تلقین کی گئی ہے۔گزرے ہوئے واقعات اور قوموں کے عروج اور زوال کی داستانیں محض قصے کہانیاں نہیں ہیں۔ بلکہ ان کے اندر زندگی کے مقاصد اوران کے حصول کی جدوجہد کا وہ سراغ ملتا ہے جو خود ہماری زندگی کو جادۂ استقامت پر آگے بڑھنے میں مدد دیتا ہے۔اوران میں اقوام کی غفلت اور عدم جدوجہد کے وہ نشان ملتے ہیں جو ہمارے لیے باعثِ عبرت ہیں۔

اقبال کے نزدیک تاریخ سے ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ زندگی کی طرح انسانی علم بھی ایک ارتقائی تدریجی عمل ہے۔تاریخ سے ہمیں وہ اصول بھی حاصل ہوتے ہیں جو اقوام کے نیک و بد اعمال وافعال کے سلسلے میں مکافاتِ عمل سے آگاہی فراہم کرتے ہیں۔تاریخ سے انسانوں، قوموں، تہذیبوں کا نظری ہی نہیں خارجی تجزیہ بھی ملتا ہے اور یہ سبق کہ اجتماعیت وحدتِ نسل انسانی کا اہم ذریعہ ہے۔یہ سب حقائق ومعارف تاریخ سے دستیاب ہوسکتے ہیں اوراس کے اوّلین اصول قرآن میں ملتے ہیں۔قرآن ہمیں تاریخی تنقید کے اصول دے کر تاریخ کو سائنسی انداز میں پیش کرتا ہے۔یہ بنیادی تصورات جو تاریخ کی سائنسی مہم کے لیے ناگزیر ہیں درج ذیل ہیں:

(i) وحدت انسانی (ii) زمان کی حقیقت کا احساس اور زندگی کا متحرک تصور

(i) وحدتِ انسانی:

قرآن میں اس حقیقت (وحدتِ انسانی) کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔کیونکہ قرآن کا ارشاد ہے''اور ہم نے تمہیں نفسِ واحد سے پیدا کیا'' انسانی مساوات کا خیال دوسری تہذیبوں میں بھی ملتا ہے لیکن یہ امر کہ نوع انسانی ایک جسم نامی ہے، عیسائیت کی سمجھ میں کبھی نہ آیا۔عیسائیت اسلام سے پہلے مساوات کا پیام لائی تھی مگر مسیحی روما انسانیت کی عضویاتی وحدت کا مکمل شعور حاصل نہ کرسکا۔اقبال فلنٹ (Flint) کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ کسی

بھی عیسائی مصنف کے ذہن میں انسانی وحدت کا زیادہ سے زیادہ مجرد تصور تھا۔ آج بھی مغرب کے دل و دماغ میں جارحانہ وطن پرستی کے سبب یہ تصورِ وحدتِ انسانی جڑ نہیں پکڑ سکا۔ اور علم و ادب میں آفاقی عنصر کی ہمیشہ کی طرح حوصلہ شکنی ہو رہی ہے۔ آفاقی تہذیب اور انسانی وحدت کے نام پر اپنی سامراجی گرفت کو مضبوط کیا جا رہا ہے۔'' لیکن اس سے کس قدر مختلف ہے عالمِ اسلامی کی تاریخ۔ یہاں وحدتِ انسانی کا تصور نہ تو محض فلسفیانہ خیال ہے اور نہ کسی شاعر کا خواب۔ بلکہ روزمرہ زندگی کا فعال عنصر ہے جو چپکے چپکے غیر محسوس طریق پر اپنا کام کرتا رہا۔'' یوں اسلام کا تاریخ و تہذیب کے بارے میں عضویاتی وحدت کا تصور مغرب کے اس وحدتِ انسانی کے نظریے سے مسلسل ٹکراتا ہے۔ جس میں وحدت کو ملوکانہ آفاقیت اور سامراجی جمہوریت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عہدِ جدید میں فوکویاما (Fukuyma) کا نظریہ ''تاریخ کا خاتمہ'' اور ہنٹنگٹن (Huntington) کا نظریہ ''تہذیبوں کا تصادم'' اور اس کے نتیجے میں ملوکانہ عالمی و آفاقی تہذیب اور عالمی نظام (New World Order) کا نظریہ اس کی واضح عکاسی کرتا ہے۔

(ii) زمان کی حقیقت کا احساس اور زندگی کا متحرک تصور:

دوسرا بنیادی تصور اس امر کا نہایت گہرا احساس ہے کہ زمانہ ایک حقیقت ہے لہٰذا زندگی مسلسل حرکت سے عبارت ہے۔ اسلامی تہذیب و تمدن نے جو رُخ اختیار کیا اس پر نظر رکھیے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا۔ اقبال کے نزدیک ابن خلدون (۱۳۳۲۔۱۴۰۶) کی اصل اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اس نے تاریخ کا حرکی تصور قائم کیا اور یہ حرکت طے شدہ نہیں ہے۔ یہ نیٹشے (Neitzsche) کا ابدی تکرار کا تصور ہے اور نہ برگسان (Bergson) کی بلا مقصد حرکت۔ بلکہ یہ ارتقا تخلیقی ارتقا ہے۔ یہ حرکت تخلیقی حرکت ہے۔ ابن خلدون نے نہ صرف اپنی تہذیب کی روح کو واضح طور پر سمجھ لیا تھا بلکہ اس کا اظہار بھی با قاعدہ منظم اور مربوط انداز میں کیا۔ اقبال اس تصور کی بدولت ابن خلدون کو برگسان کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔ مغربی مفکرین اور ابن خلدون کے نظریات میں فرق یہ ہے کہ ابن خلدون تاریخ کو وقت کے دھارے پر ایک تسلسل سے رواں دواں با مقصد اجتماعی تحریک تصور کرتا ہے۔ ابن خلدون اس تصور تک اپنے ذہنی و علمی ورثے (یعنی قرآن کا تصورِ حرکت و تغیر و تسخیرِ فطرت، مسلم مابعد الطبیعات کا زمانے کو معروضی حقیقت سمجھنے کا رجحان، ابن مسکویہ کا نظریۂ ارتقائے حیات، البیرونی کا تصورِ فطرت کہ فطرت تغیر کے عمل کا نام ہے) کی بنا پر پہنچا تھا۔ چنانچہ یہ اسی کا کارنامہ ہے کہ جس کے توسط سے بالآخر قرآن کی روح، جو سرتا سر یونانیت کے منافی ہے،

حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آ گئی۔ تاریخ کے بارے میں یہی تصورات قرآن کے تھے کہ جس کے زیر اثر ابن اسحٰق، طبری اور مسعودی جیسے شہرۂ آفاق مؤرخین پیدا ہوئے اور جن کی بدولت مسلمانوں نے اپنے آخری دور میں ابن خلدون جیسے عظیم مؤرخ کو جنم دیا اور اس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش کم ہے کہ مسلمان مؤرخین کا نقطۂ نظر بڑی حد تک قرآن سے متاثر ہے۔(۳۰)

قرآن کے نزدیک تاریخ کا مطالعہ قوم کی فکری نہج کو مثبت بنیادوں پر استوار کرنے کا اہم ترین ذریعہ ہے۔ یہ ان عوامل سے روشناس کراتا ہے جو قوموں کے اور تہذیبوں کے عروج وزوال کا باعث بنتے ہیں۔ قوموں اور تہذیبوں کی پیدائش اور موت یا زوال کے اسباب معلوم ہوتے ہیں۔ تاریخ کے آئینے میں قومیں خود کو پہچانتی ہیں۔ ان قوتوں کا احساس پیدا ہوتا ہے جو افراد کو منظم کر کے قوم کی صورت میں ڈھال دیتے ہیں۔ اور ان قوتوں کا بھی احساس پیدا ہوتا ہے جو منتشر کر کے قوموں کو فنا کر دیتی ہیں۔ فرد اور قوم کا تعلق، قوموں کی مصالحت ومخاصمت، تہذیبوں کا تصادم واشتراک...... یہ تمام حقائق سامنے آتے ہیں۔ ماضی کی صحت مند اقدار کی بنیادوں پر ہی قوم کے مستقبل کی راہوں کا تعین ہوتا ہے۔ اسلام میں تاریخ کو جو اہمیت حاصل ہے اسے اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے۔

چیست تاریخ اے زخود بیگانۂ	داستانے قصۂ افسانۂ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند	آشنائے کار و مرد رہ کند
ضبط کن تاریخ را، پائندہ شو	از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
دوش را پیوند با امروز کن	زندگی را مرغ دست آموز کن
رشتۂ ایام را آور بدست	ورنہ گردی روزکور و شب پرست
سرزند از ماضئ تو حالِ تو	خیزد از حالِ تو استقبالِ تو

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۷، ۱۴۸/ ۱۴۷، ۱۴۸)

اس کے برعکس مغربی تہذیب کا عمومی مزاج یہ ہے کہ روایات کے رشتوں کو توڑ کر انسانوں کے حافظے سے قومی سرگزشت کو محو کرتی ہے۔ اس کی نظریں یا تو حال پر ہیں یا مستقبل پر۔ مغرب ماضی، حال اور مستقبل کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے، تاریخ کو فرسودہ قرار دے کر اپنی نظریں مستقبل پر جمالیتا ہے۔ مغربی تہذیب کی بنیاد چونکہ ''حسی ومادی اخلاقیات'' پر ہے اس لیے اقدار ومقاصد کے لیے بھی تاریخ کے ذہنی عمل کے بجائے سوچ کا عمل حسی

سطح پر ہوتا ہے۔ اس تہذیب کا عمومی ماحول ''اپیقوریت (Epicureat)'' کا ہے۔ جس کے تحت مغرب نے ترغیبِ نفس کے جملہ اسباب فراہم کر رکھے ہیں اور ''عشرتِ امروز'' (۳۱) اس کا عقیدہ ہے۔ یہ نظم (عشرتِ امروز) فکرِ اقبال کے ارتقا کی ایک منزل تو ہے ہی لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس ماحول کی عکاسی بھی کرتی ہے جس میں انہوں نے کچھ وقت گزارا۔ جو تہذیب عشرتِ امروز کی قائل ہو وہ تاریخ کی طرف کہاں دیکھے گی؟ مغرب میں اس تاریخ کشی کی جڑیں بھی نشاۃ الثانیہ اور اس سے پیدا ہونے والی جدیدیت میں پیوست ہیں۔ چنانچہ سر فرانسس بیکن (Sir Francis Bacon/۱۵۶۱ء۔۱۶۲۶ء) نے جسے جدید مغرب میں ''جدید استقرائی طریق اور سائنسی طریق کار کی منطقی تنظیم کا بانی'' (۳۲) سمجھا جاتا ہے۔ اس نے چار بت (Idols) توڑنے کا مشورہ دیا تھا۔ قبیلے کے بت، غار کے بت، بازار کے بت، تھیٹر (نمائش) کے بت (۳۳)۔ ان کے بارے میں فریدوں بدرہ ای نے رائے دی ہے کہ:

> ''بیکن جسے علم گرائی کے عصرِ جدید کا بانی کہا جاتا ہے۔ روایات اور قومی سرگزشتوں کو ذہنی بتوں سے موسوم کرتا ہے اور ان کو توڑنے پر آمادہ ہوتا ہے۔ وہ ان تمام رشتوں اور وابستگیوں کو جو آدمی کو اس کے ماضی سے وابستہ کرتے ہیں۔ مختلف ناموں مثلاً قبیلے کے بت، غار کے بت، بازار کے بت اور نمائش کے بت سے یاد کرتا ہے مورد حملہ قرار دیتا ہے اور اپنے جدید آرگن میں دانش کی ترقی و پیش رفت کو ان بتوں کے توڑنے سے مربوط کرتا ہے۔ اسی بیکن کے زمانے سے علم اور فلسفے میں، عقل اور عشق میں، علم اور دین میں جدائی کا آغاز ہوتا ہے۔'' (۳۴) (اس کا تذکرہ گزشتہ صفحات میں انفس و آفاق کے حوالے سے کیا گیا ہے۔)

چنانچہ مغرب میں تاریخ کا وجود اس طرح اہم سرچشمۂ علم نہیں بن سکا جیسا کہ اسلام میں۔ اسلامی تہذیب و تمدن نے چونکہ انفس و آفاق میں ہم آہنگی قائم کر کے اسے ایک اہم ترین ذریعۂ علم قرار دیا تھا اس لیے تاریخ کو بھی اہم ترین سرچشمۂ علم قرار دے کر تاریخ کے آئینے میں مستقبل کو دیکھنے کا انداز قائم کیا۔ مغرب کے طرزِ عمل کا نتیجہ یہ ہے یہ مغربی اقوام تسخیرِ فطرت کے عمل میں تو بے حد بلند پرواز ہیں لیکن مذہب و انسانیت کی پذیرائی میں یہ اقوام وہ مقام حاصل نہیں کر سکیں جو انہوں نے طبعی سائنسز میں حاصل کیا ہے۔ اگرچہ عہدِ جدید میں سوشل

سائنسز میں بھی مغرب اہل اسلام کی نسبت تحقیق میں پیش پیش ہے تاہم صحیح معنوں میں مادی سائنس ہی میں ان کا رجحان زیادہ تر مائل بہ پرواز ہے اور جیسا کہ گزشتہ صفحات میں بیان کیا گیا ہے کہ ''دوئی'' کے تحت انفسی علوم کو زیادہ سنجیدگی سے نہیں لیا جاتا۔ ڈاکٹر کنیز فاطمہ نے درست لکھا ہے کہ:

''اقبال نے اس ترقی کا بڑی عمیق نظری سے مطالعہ کیا اور محسوس کیا کہ یہ قومیں تسخیرِ کائنات کے علوم میں تو بڑی بلند پرواز کر رہی ہیں۔ مگر انسانیت کی پذیرائی میں انہوں نے وہ مقام حاصل نہیں کیا ہے جو طبیعاتی سائنسز میں کیا ہے اور اسی وجہ سے وہ قوت کے وسائل پر بڑی حد تک قابض ہیں۔ اس حیثیت نے ان کو کم ترقی یافتہ اقوام کے استحصال پر آمادہ کر دیا ہے۔ اگرچہ طبعی سائنسز کے ساتھ ساتھ سوشل سائنسز میں دور رس ترقی کی گئی ہے۔ تاریخ، عمرانیات، فلسفہ جیسے شعبے بھی ان کی دسترس سے باہر نہیں تاہم ٹیکنیکی ارتقا نے معاشی استحصال کے رجحان کو بڑھایا ہے۔'' (۳۵)

حنیف رامے بجا طور پر لکھتے ہیں کہ:

''مغرب نے سائنسی علوم کے مقابلے میں انسانیاتی علوم (Humanities) کو نظر انداز کر کے جس طرح کی بے روح اور سفاک مشینی معاشرت کو جنم دیا ہے اس میں انسانیت اور روحانی قدروں کا دم گھٹتا جا رہا ہے .....اہل مغرب کے پاس علم تو ہے لیکن انہیں یہ شعور نہیں کہ ان کے اندر خدا نے اپنی روح پھونک رکھی ہے۔ اصل میں مغرب خصوصاً یورپ اور امریکہ میں اپنے اندر رُوح کی موجودگی کا شعور تو کیا ہوتا تھا اُن کے نزدیک تو خدا ہی مر چکا ہے۔'' (۳۶)

اسی صورتحال پر اقبال نے نہایت بلیغ انداز میں شعری تنقید کی تھی کہ:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے	حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم	حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۰، ۱۱۱/۴۳۴/۴۳۵)

اس مسلسل یک طرفہ ترقی کی بدولت ہی مغربی تہذیب قریبُ المرگ ہے اور اقبال کے نزدیک ''خود

کشی"(۳۷) کے عمل میں مصروف ہے۔

اسلامی تصور تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ اہم بات سامنے آتی ہے کہ اسلامی تہذیب وتمدن میں تاریخ کو محض بادشاہوں کی تاریخ نہیں سمجھا جاتا یا کسی ایک ملک کے حوالے سے نہیں پڑھا جاتا بلکہ اسے ایک تہذیب کی تاریخ یا ایک تہذیبی عمل سمجھا جاتا ہے۔ بقول اقبال:

> "واقعہ یہ ہے کہ تاریخ اجتماعی حیثیت سے انسانی روح کی ایک حرکت ہے انسانی روح کا کوئی ماحول نہیں بلکہ تمام عالم اس کا ماحول ہے۔ اگر اسے کسی قوم کی ملکیت سمجھا جائے تو یہ تنگ نظری کا ثبوت ہے۔"(۳۸)

اسی طرح "شذرات" میں فرماتے ہیں:

> "تاریخ ایک طرح کا ضخیم گراموفون ہے۔ جس میں قوموں کی صدائیں محفوظ ہیں۔"(۳۹)

یہ امر معنی خیز ہے کہ مغرب میں تاریخ کا یہ فلسفیانہ وتہذیبی انداز اٹھارہویں صدی سے ہردلعزیز ہونا شروع ہوا۔(۴۰) گزشتہ صفحات میں تاریخ کے بارے میں اسلام کے نظریات کو اقبال کے حوالے سے پیش کیا گیا ہے۔ جس میں بالخصوص ابن خلدون کے تصورات پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے چند اہم مغربی مؤرخین پر نظر ڈالی جائے تا کہ تاریخ کا تہذیبی مطالعہ کرتے ہوئے اسلامی نظریات کے مقابلے میں مغرب کے نظریات سامنے آسکیں۔

تہذیبوں کے تاریخی مطالعہ میں مغرب میں برگزیدہ مؤرخین نے تہذیبوں کے عروج وزوال کے اسباب پر قلم اُٹھایا ہے۔ ان میں مرکزی نام ٹائن بی (Toynbee/ ۱۸۹۰ء۔۱۹۷۵ء) کا ہے۔(اسلام میں ابن خلدون کا) لیکن اس سے تقریباً ۷۵ سال قبل ایک روسی مؤرخ نکولائی ڈینلفسکی (Nikolai Danilvsky)(۱۸۶۰ء) روس اور یورپ کے مخالفانہ رویوں کی وجوہات کی تلاش کے دوران اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ہر تہذیب کے ارتقا کی بنیاد ایک فیصلہ ہوتا ہے پھر اس کی ذہنی ونامیاتی قوتیں اسے نسلی ثقافتی سطح سے بلند کر کے تہذیبی سطح تک لے جاتی ہیں۔ تہذیب اس مقام پر تخلیقی کارگزاری میں اپنے عروج تک پہنچ جاتی ہے۔ یہ دور مختصر ہوتا ہے۔ چار سے چھ صدیوں تک۔ پھر اس کی تخلیقی قوت کمزور ہونے لگتی ہے، اور تہذیب کے اعلیٰ نقطے سے نیچے گر جاتی ہے۔ چونکہ ہر دور کے لوگوں کی تخلیقی قوت انجام کار ختم ہوجاتی ہے اس لیے کہا جاسکتا ہے کسی تہذیب کو ابدی

ترقی کی مراعات حاصل نہیں ہوتیں۔(۴۱)

پہلی جنگ ِ عظیم دوم کے دوران جرمن مؤرخ اسوالڈ سپنگلر (Oswald Spangler / ۱۸۸۰ء۔۱۹۳۶ء) نے ''زوالِ مغرب(Decline of West)'' لکھی۔اس کی پہلی اشاعت 1918ء میں ہوئی۔اس کے نزدیک تہذیب تاریخوں کے سلسلے کا نام ہے۔ ہر تہذیب ایک جسمِ نامی کی طرح پیدا ہوتی ہے، پروان چڑھتی ہے، پھر بوسیدہ ہو کر مر جاتی ہے۔ ہر تہذیب باقی تہذیبوں سے مختلف ہوتی ہے۔ ہر تہذیب کا اپنا ایک نقطۂ نظر ہوتا ہے اور وہ اسی نقطۂ نظر کے تحت دیکھتی ہے، جسے دوسری تہذیبوں کے افراد سمجھ ہی نہیں سکتے۔اس طرح ہر تہذیب دوسری تہذیبوں سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہے اور اس کا اپنے سے پہلے والی یا بعد والی تہذیبوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ان اختلافات کے باوجود تمام تہذیبوں میں ایک قدر مشترک ہوتی ہے کہ ہر تہذیب کو طے شدہ مدارج سے گزر کر مرنا ہی پڑتا ہے۔اسپنگلر تاریخ میں ایک طرح کے جبر کا قائل ہے۔ پہلا دور وحشیانہ یا جہالت کا دور ہوتا ہے۔اس کے بعد وہ تہذیب ترقی کر کے ایک سیاسی نظام اختیار کر لیتی ہے اور علوم وفنون میں ترقی ہوتی ہے۔شروع میں علوم وفنون ادنیٰ درجے کے ہوتے ہیں۔اس کے بعد کلاسیکی دور آتا ہے اور پھر عروج پر پہنچنے کے بعد زوال شروع ہو جاتا ہے۔اس کے بعد پھر وحشیانہ دور واپس آ جاتا ہے اور بالآخر تہذیب کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ ہر تہذیب کو ان ادوار سے گزرنا پڑتا ہے۔اسپنگلر نے تمام گزشتہ تہذیبوں کا جائزہ لے کر تبحر علمی کے ساتھ یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مغربی تہذیب نشوونما کے مراحل طے کرنے کے بعد اب زوال پذیر ہے۔ عنقریب یہ تہذیب بھی یونان وروما اور مصری تہذیب کی طرح مٹ جائے گی۔(۴۲)

آرنلڈ جے۔ٹائن بی(Arnold,J.,Toyn bee) کی بارہ جلدوں (۱۹۳۴ء تا ۱۹۶۱ء) پر مبنی تاریخ کی کتابوں کا ذخیرہ موجود ہے۔اس کے نزدیک تہذیب چیلنج کے جواب میں اُبھرتی ہے۔اس کے بعد نمو کا دور آتا ہے۔جس میں ایک ''تخلیقی اقلیت'' (خلاق افراد) کی ماحول پر قدرت میں اضافہ ہوتا ہے، پھر ایک دورِ مصائب آتا ہے، ایک آفاقی ریاست جنم لیتی ہے اور اس کے بعد انتشار پیدا ہوتا ہے(۴۳) ٹائن بی کی تاریخ کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ اگر تہذیب چیلنج کا مؤثر جواب دینے کے قابل ہوتی ہے تو وہ تہذیب مزید ارتقا کی جانب پرواز کرتی ہے۔اگر چیلنج کا جواب مؤثر نہ دیا جائے تو چیلنج ختم نہیں ہو جاتا۔وہ اپنے آپ کو دہراتا رہتا ہے یہاں تک کہ اسے (کوئی نامکمل ہی سہی) جواب حاصل ہو جائے یا پھر وہ اس سوسائٹی کی تباہی کا باعث بن جائے۔جس نے اپنے آپ کو مؤثر جواب دینے کا اہل ثابت نہ کیا ہو اور نااہلی کا مظاہرہ کیا ہو۔نتیجتاً مؤثر جواب نہ دینے کے باعث وہ منفی

تاریخ کے دور میں ڈوب جاتی ہے اور چونکہ لوگ خود تاریخ پیدا کرنے کے قابل نہیں رہتے اس لیے ترقی کرنے والی اقوام کا ذریعۂ استعمال بن جاتے ہیں۔(۴۴) ٹائن بی نے سپنگلر کے جواب میں یہ نقطۂ نظر اختیار کیا تھا۔ یہ فکری انداز ہر دلعزیز ہو گیا کیونکہ یہ ثابت کرتا تھا کہ مغربی تہذیب میں تخلیقی قوت قائم ہے اور وہ وقت کے ہر چیلنج کا جواب دینے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ وہ واحد عالمی مغربی تہذیب کی بجائے ''تہذیبی تکثیریت'' اور ''ناقابل تبدیل مشرق'' کا نظریہ پیش کرتے ہوئے اس مؤقف کا اظہار کرتا ہے(۴۵) کہ بلاشبہ مغرب پر یہ وقت ''دورِ مصائب'' کا ہے یا زوال کا نزول ہو رہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود تمام تہذیبوں میں صرف ''ہماری تہذیب'' زندہ ہے۔ باقی تمام تہذیبیں ٹوٹ چکی ہیں اور یہ سب مغرب کی جانب سے بربادی یا انجذاب کے خطرے میں مبتلا ہیں۔(۴۶) کیونکہ اس کے نزدیک مغربی تہذیب ایک ناقابل تقسیم اکائی ہے جو معاشرہ بھی اس تہذیب کے کسی ایک جزو کو اپنے ہاں درآمد کرے گا۔ پوری مغربی تہذیب آہستہ آہستہ اس معاشرے میں در آئے گی۔(اقبال کے حوالے سے آئندہ اس پر بات کی جائے گی)۔ اس کے نزدیک پچھلے پانچ سو سالوں میں مغربی یورپ کے عوام کی عالمگیر سرگرمیوں کے نتیجے میں نوع انسانی ٹیکنالوجی کی سطح پر پہلے ہی متحد ہو گئی ہے۔ تاریخ کے اگلے باب میں بنی نوع انسان سیاسی وروحانی طور پر بھی ہم آہنگ ہو جائیں گے۔ لیکن آج کی دنیا کے رضا کارانہ اتحاد سے ٹائن بی مایوس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے نزدیک نوع انسانی کا اگلا باب زیادہ تشدد آمیز ہوگا۔ وہ اس پر یقین رکھتا ہے کہ نسلِ انسانی کی بقا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ بعجلت سیاسی اتحاد قائم نہ کر لے۔ اس کے نزدیک مذہبی سطح پر انقلاب سے ایک فوری وسیع تبدیلی ناممکنات میں سے نہیں ہے۔ وہ اس بات پر متفق ہے زندگی کا سرچشمہ مذہب ہے۔ وہ اس بات پر بھی متفق ہے کہ کائنات کا استحصال کرنے کی خواہش پر قابو پایا جائے۔ دورِ حاضر کے جدید انسان کو فطرت کی تسخیر نے حریص اور متکبر بنا دیا ہے۔ شاندار ٹیکنالوجی کے مقابلے میں عہدِ حاضر کا انسان سیاسی وروحانی سطح پر ناکامی سے دوچار ہے۔ اس کے نزدیک مسیحیت، اسلام، کنفیوشیت بے اثر ہو چکے ہیں۔ ایک مشترک عالمی مذہب کے پھیلاؤ کی معقول ضرورت ہے۔ انسانوں کا دائمی کام اپنی انانیت پر قابو پانا ہے تاکہ امن وامان قائم ہو سکے۔ موجودہ مسائل کا حل صرف ایک وسیع فکری انقلاب میں پوشیدہ ہے۔(۴۷) تہذیبوں کی اکثریت اور موجودہ مغربی تہذیبوں کے ساتھ دیگر تہذیبوں کے مقابلے(۴۸) کے باوجود وہ مشترک عالمی تہذیب کا مشاہدہ کرتا ہے۔ مغرب نے اپنی معاشی، ٹیکنیکی اور زندگی کے ہر میدانِ حیات میں بے پناہ ترقی کی بدولت کو پورے کرۂ ارض کو معاشی وجغرافیائی اور ثقافتی سطح پر متحد کر دیا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک دنیا مغرب کے رنگ میں رنگی

جا رہی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ مغرب اپنی پوری ترقی کے باوجود اپنے آپ کو برتر نہ سمجھے اور دوسری تہذیبوں کو تسلیم کرتے ہوئی ''دورِ مصائب'' سے نبرد آزما ہو کر ارتقا پذیر رہے۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ اگرچہ موجودہ تہذیبوں اور جدید دنیا کی واحد عالمی طاقت یا قائد مغرب ہے تاہم یہ خطرات موجود ہیں کہ مستقبل میں قیادت مغرب سے مشرقی ایشیا کی طرف منتقل ہو سکتی ہے۔(۴۹) اس کے نزدیک محو خواب اسلام بہر حال مغربی دنیا کے مستقبل کے لیے ایک بڑا خطرہ ہے۔(۵۰)

ٹائن بی کے مفروضے سے ملتا جلتا مقالہ ڈی بیوز (J.G.D. Bews) نے لکھا کہ مغربی تہذیب تخلیقی قوت سے سرفراز ہے اور وقت کے چیلنج کا مؤثر جواب دے سکتی ہے اور دے رہی ہے۔ اس لیے اس کا سفر ابھی تک ارتقا پذیر ہے، زوال پذیر نہیں۔ اس تخلیقی قوت کا دائرہ وسیع تر ہو گیا ہے۔ یہ یورپ اور امریکہ تک پھیل گئی ہے اور امریکہ عسکری، معاشی، تحقیقی و تخلیقی اعتبار سے مغربی تہذیب کی اکائی کا رہبر بن گیا ہے۔ لہٰذا علمی و تحقیقی رہبری یورپ سے امریکہ منتقل ہو گئی ہے۔ لیکن اس عمل میں مغربی تہذیبی اکائی کو کوئی گزند نہیں پہنچی بلکہ امریکہ کی رہبری میں اس تہذیب کی تخلیقی قوت میں وسعت پیدا ہوئی ہے۔ امریکہ میں اب ہر سال سیکڑوں کتابیں مختلف موضوعات پر چھپتی ہیں اور مقبول عام ہوتی ہیں...... انگریزی زبان، بین الاقوامی زبان بن چکی ہے اور زبان کے ساتھ اس کی ثقافت بھی پھیل رہی ہے۔ ڈی بیوز نے اپنی کتاب ''مغرب کا مستقبل'' (The future of the west) میں لکھا ہے کہ دنیا میں تین قسم کے گروہ ہوتے ہیں۔ پہلا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے جو مثبت اور تخلیقی قوت کے سہارے نئی تبدیلیوں کے بانی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ چینی، رومی، یونانی، مصری، عربی، ایرانی، ہندی اور کئی دوسری تہذیبیں۔ دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے جو لڑکھڑاتی تہذیبوں کو تباہ کرنے کے منفی اوصاف کے حامل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ منگول، ہن اور پرانے ترک قبیلے، تیسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے جو نہ تو کسی تہذیب کے ارتقا کا باعث بنتے ہیں اور نہ کسی زوال پذیر تہذیب کی تباہی کا باعث بنتے ہیں۔ بلکہ یہ ایک غیر معین بے ترتیب ہجوم کی شکل میں ہوتے ہیں۔ جن کو مثبت یا منفی قوتیں اپنے ارادوں کی تکمیل کے لیے استعمال کرتی ہیں۔(۵۱) اس کے نزدیک مغربی تہذیب ابھی تک تخلیقی قوتوں کی حامل ہے بلکہ اس کی قوتوں میں اضافہ ہو رہا ہے۔

کیرول کونگلی (Carroll Quigley) نے تہذیبوں کے ارتقا کے سات مراحل بتائے ہیں۔ ۱۔ آمیزہ (Mixture) ۲۔ زمانۂ حمل (Gestation)۔ ۳۔ توسیع (Expansion)۔ ۴۔ تنازع کا دور (Age of conflict)۔ ۵۔ آفاقی سلطنت (Universal Empire)۔ ۶۔ ٹوٹ پھوٹ (Decay)۔ ۷۔ یورش

(Invasion)۔(۵۲)

کونگلی کی اس درجہ بندی کو ہنٹنگٹن تہذیبوں کے تاریخی ارتقا میں سب سے مفید درجہ بندی قرار دیتا ہے۔(۵۳)بقول ہنٹنگٹن:

''کونگلی کے مطابق اور تہذیبوں کے دوسرے محققین کی نگاہ میں اس وقت مغرب بظاہر تنازعے کے مرحلے سے نکل رہا ہے۔مغربی تہذیب حفاظتی حصار بن گئی ہے۔مختصر یہ کہ اب مغرب ایک پختہ معاشرہ بن گیا ہے اور اس دور میں داخل ہو رہا ہے جسے نسلیں تہذیبوں کے اس سیلِ رواں میں ''سنہری زمانہ'' کہیں گی۔''امن کا وہ زمانہ''،''جو ایک آفاقی سلطنت کے قیام سے منسلک ہے۔'' ''پُر مسرت''،''سنہری''،''پُر امن''،''آفاقی دور کا یہ وہ مرحلہ ہے جس میں ہمیشگی کے تصورات جنم لیتے ہیں۔''(۵۴)

سرد جنگ میں بالآخر لبرل جمہوریت فتح یاب ہوگئی۔تخلیقی عمل اور سیاسی،معاشی،عسکری،تنظیمی سطح پر اس مقام پر پہنچ گئی جہاں مغرب نے کامیابی کے نشے میں سرشار ہو کر تاریخ کے خاتمے کے حوالے سے آفاقی تہذیب کا نیا فلسفہ پیش کر دیا۔فرانسس فوکو یاما (Francis Fuku Yama) نے ''تاریخ کا خاتمہ''(End of History۔۱۹۹۲ء) میں اس مؤقف کا اظہار کیا انسان فطری طور پر آزادی،برابری اور خود توقیری کا خواہش مند ہے۔دنیا میں جتنی جنگیں ہوئیں وہ اسی خواہش کا مظہر ہیں۔انسان کی یہ خواہش ''آزاد جمہوری نظام'' اور ''انفرادی خوشحالی'' میں مضمر ہے۔جیسے جیسے لبرل (آزاد) جمہوریت اور معیشت کا نظام قائم ہوتا جائے گا۔قوموں کے درمیان جھگڑے ختم ہو جائیں گے۔انسان انسان کی حیثیت سے پہچانا جائے گا۔اور یہ تاریخ کا اختتام ہوگا۔انسان آزادی کا متمنی ہے۔یہ اسے لبرل (آزاد) جمہوریت میں ملے گی۔انسان معاشی ضرورت کے ہیجان میں پریشان ہوتا ہے،یہ پریشانی آزادانہ بین الاقوامی تجارت سے دور ہو جائے گی۔لبرل جمہوریت کی فتح کے روپ میں انسان تاریخ کے ایسے ہی مقام پر پہنچ چکا ہے۔بالفاظِ دیگر یہ کہ لبرل جمہوریت ہی انسان کا آفاقی مقدر ہے۔''انسانیت کی تاریخ اپنی آخری حد تک پہنچ چکی ہے۔انسان نے اپنے اس مقام کی تلاش میں کئی خونریز لڑائیاں لڑی ہیں مگر اب تاریخ کی آخری حد یہ ہے کہ وہ ایک آفاقی اور یک نوعیتی ریاست کے قیام میں باہمی مطابقت سے آفاقی موافقت میں ڈھل گیا ہے۔اب اسے اپنے مقام کی پہچان کے لیے کسی تگ و دو کی ضرورت

نہیں رہی۔'' اب انسان مطمئن ہے اپنی شناخت وہ آزاد جمہوری سیاست اور آزاد منڈیوں میں آزادانہ تجارت کے اصولوں پر پابند رہ کر سیاسی آزادی اور خوشحالی کی نعمتوں سے مستفید ہو رہا ہے۔ لہٰذا اب اسے کسی تاریخ ساز جدوجہد کی ضرورت نہیں رہی۔ جس راہ پر اب ریاستیں چل پڑی ہیں وہ انسان کی ترقی کا آخری راستہ ہے۔ جس میں ''سیاست اور معیشت اپنے باہمی تعلق کی بنا پر'' قومی زندگی کو استوار کر رہی ہیں (۵۵) ''ہوسکتا ہے ہم تاریخ کا خاتمہ دیکھ رہے ہیں۔ یعنی بنی نوع انسان کے نظریاتی ارتقا کا آخری نقطہ اور مغربی لبرل جمہوریت کا انسانی حکومت کی حتمی شکل میں آفاقی حیثیت اختیار کر لینا۔'' (۵۶)

جہاں تک اسلامی تاریخ کا تعلق ہے تو مغربی مؤرخین کے مقابلے میں محض ابن خلدون کا نام ہی ایسا ہے جو تاریخ میں ٹائن بی کا ہم پلہ ہے۔ خود ٹائن بی کے مطابق ''مقدمہ'' میں اس نے اپنا فلسفہ پیش کیا ہے اور یہ فلسفہ ایک عظیم کارنامے کی حیثیت رکھتا ہے۔ (۵۷)

ابن خلدون کو تاریخ اور علم عمرانیات کا بانی تصور کیا جاتا ہے گزشتہ صفحات میں ابن خلدون کے تصورات تاریخ کی وضاحت اقبال کے حوالے سے کی جا چکی ہے۔ اقبال کے نزدیک ''مقدمہ'' کی ساری روح قرآن کے تصورات کی رہینِ منت ہے۔ وحدت انسانی، ارتقائی نقطۂ نظر، تاریخی تنقید کے اصول، یونانیت کی نفی ان سب کا ماخذ قرآن ہے وہ اقبال کے نزدیک مسلم تہذیب کی عمدہ مثال ہے۔ (۵۸)

ابن خلدون نے قوموں کے عروج اور فلاح کی بنیاد ''عصبیت'' پر رکھی ہے۔ ابن خلدون ''مشترکہ ذمہ داری کا احساس''، ''باہمی محبت و یگانگت کا شعور'' اور ''باہمی انضباط'' (یکجہتی) کی ان خوبیوں کو عصبیت کا نام دیتا ہے۔ اس نے اس کلاسیکی اصطلاح کو نئے اور مثبت معنوں میں اصطلاح کیا ہے (۵۹)

ابن خلدون کے نزدیک جب تک عصبیت مستحکم رہتی ہے، قوم بھی مستحکم رہتی ہے۔ یہ قوت کم ہو جائے تو قوم بھی زوال پذیر ہو جاتی ہے، جب کوئی طاقتور عصبیت کا حامل گروہ سیاسی و عسکری اور معاشی طور پر فعال ہو جاتا ہے تو وہ ریاست قائم کر لیتا ہے۔ پھر یہ ریاست پھیلتی ہے، جس میں ایک نئی سیاست، نئی انتظامیہ، مضبوط عسکری قوت، سائنس اور آرٹس کی تعلیم، معاشی ترقی کی راہیں استوار کرتی ہے۔ یہ اس ریاست کی ترقی یافتہ شکل ہے، جوں جوں خوشحالی پروان چڑھتی ہے، بڑے بڑے شہر وجود میں آتے ہیں، لوگوں میں تہذیب و تمدن کا ارتقا ممکن ہو جاتا ہے۔ ایسے ادوار میں لوگوں میں خوبصورت چیزوں کا شوق پرورش پاتا ہے۔ بیرونی ممالک سے بھی آرٹس اور کرافٹ کے نمونے درآمد کیے جاتے ہیں۔ زندگی میں محنت کی جگہ تساہل پروان چڑھنے لگتا ہے۔ عصبیت کی قوت

کم ہونے لگتی ہے۔ یہ اس ریاست کے زوال کا آغاز ہوتا ہے۔ جس میں محنت گریز رویے، مقتدر طبقے کا وسائل پر قبضہ اور محنت کشوں کے استحصال کے نتیجے میں طبقاتی تصادم اور دونوں طبقات میں عدم توازن، آرام طلبی، عیش پسندی، اسرافِ بے جا، ذہنی انتشار اور معاشی کشمکش کے رویے پیدا ہونے لگتے ہیں۔ بالآخر کوئی دوسری طاقتور عصبیت کی مالک قوم کمزور ریاست کو شکست دے کر نئی ریاست اور نئی تہذیب کے دور کا آغاز کر دیتی ہے، اس طرح ابن خلدون کی ریاست اور تہذیب بھی ابتدا، ارتقا اور زوال کے منطقی انجام سے گزرتی ہے۔'' (٦٠)

مندرجہ بالا مغربی اور اسلامی مؤرخین کے خیالات سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام میں تاریخ کو وقت کے دھارے پر ایک تسلسل سے رواں دواں اجتماعی تحریک تصور کیا جاتا ہے جبکہ مغربی مفکرین کے ہاں جبر کا پہلو پایا جاتا ہے۔ اس کا اندازہ ہنٹنگٹن کے اس بیان میں بھی لگایا جاسکتا ہے کہ ''ان نظریات میں (مغربی مفکرین کے نظریات میں) اہم اختلافات ہیں لیکن ان سب کے مطابق تہذیبیں ایک دورِ ابتلا یا تنازع کے دور سے آفاقی ریاست اور پھر ٹوٹ پھوٹ اور انتشار کی طرف جاتی ہیں۔'' (٦١) چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ جب علامہ اقبال کے سامنے یہ خیال (تہذیبوں کی موت کا) پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ درست ہے کہ اُمتوں کے لیے اجل تو ہے لیکن اہلِ مغرب نے جو یہ خیال پھیلا دیا ہے کہ کوئی اُمت دوبارہ زندہ نہیں ہوسکتی۔ یہ غلط ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال زوال یافتہ مشرقی اقوام کو مایوس کرنے کے لیے ان کے ذہنوں میں ڈالا گیا ہے۔ اسلام تو ساری دنیا کے لیے مر کر دوبارہ زندہ ہونے کا قائل ہے، وہ اُمتوں کی حیاتِ ثانی کا منکر کیسے ہوسکتا ہے؟ (٦٢) اسلام وحدتِ انسانی کی طرف رُخ کرتا ہے۔ مغربی مفکرین کے ہاں جمہوریت، تہذیبی تکثیریت، جنگوں سے بیزاری، انسانیت، اتحادِ انسانی، فلاحِ عامہ، عقلی وسائنسی نقطۂ نظر کی مماثلت (اسلام کے ساتھ) کے باوجود اپنی مغربی تہذیب کی برتری کا احساس و تکبر، آفاقیت و عالمگیریت کے پس پردہ سامراجی عناصر اور اس طرح تصادم و استحصال کا رجحان پیدا ہوتا ہے جبکہ اسلام تمام تہذیبوں کو تسلیم کرتے ہوئے اشتراک و اتحاد کی فضا قائم کرتا ہے اور برابری کے تصور کو عام کرتا ہے۔ مغربی فکر احساسِ زوال کے باوجود قوت کے احساس اور تہذیبی تکبر میں مبتلا ہے، اسلام اور مشرقی ایشیا کی طرف سے خوف کا شکار ہے۔ مغربی مفکرین بالعموم اخلاق و مذہب کو الگ کر کے مادی و معاشی اور محض سیاسی بنیادوں پر تہذیبوں کی توجیہہ پیش کرتے ہیں۔ لیکن اسلام اخلاق و مذہب اور مادیات دونوں عناصر سے بحث کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بلاشبہ اسلام زوال پذیر تو ہے۔ مغرب کے مقابلے میں اس کی تہی دامنی اپنی جگہ، لیکن مغربی مؤرخین نے بھی تو اپنی تمام تر تبحرِ علمی کے باوجود بحیثیت مجموعی

متعصبانہ رویے کا اظہار کیا ہے، تصادم کے جذبات کو بھڑکایا ہے، اور مغرب کے نو آبادیاتی و سامراجی مقاصد کو اُبھارنے میں مدد دی ہے۔ اسپینگلر ہو یا ٹائن بی۔ فوکویاما ہو یا ڈی بیوز یا تہذیبی مفکر ہنٹنگٹن ان سب کے ہاں بین السطور سامراجی عناصر بہ آسانی محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ (چنانچہ اسی قسم کے مستشرقین، مؤرخین اور مفکرین کے بین السطور سامراجی عزائم اور ''تہذیبی مشن'' کی بھیانک تصویر ایڈورڈ سعید (Edward said) نے اپنی کتاب ''شرق شناسی'' (Orientalism) میں پیش کی ہے)۔ (تفصیل آگے آتی ہے) مثلاً اسپینگلر ہی کو لیجیے۔ اقبال نے اسپینگلر کے اعتراضات (مثلاً ''اسلام نفی خودی کا خواہش مند ہے''۔ یا ''اسلام مجوسی تہذیب ہے۔'') کے مدلل جوابات دیے ہیں ان کے نزدیک ''بحیثیت ایک ثقافتی تحریک اس نے اسلام کو بڑی فاسد اور غلط نگاہوں سے دیکھا۔'' (اقبال کے اس جملے سے اسپینگلر کے کس قدر بھیانک تعصب کا اظہار ہوتا ہے)۔ اقبال نے اسپینگلر کی اس لاعلمی، تعصب اور احساسِ برتری کا ذکر بھی کیا ہے کہ جدید ''مغربی تہذیب کی مخالف یونانیت روح ااس کی اپنی ذہانت و فطانت کا نتیجہ ہے نہ کہ ان اثرات کا جو بہت ممکن ہے کہ اس نے اسلامی تہذیب سے قبول کیے ہوں۔'' (۶۳) (اگرچہ عہد جدید کے بہت سے مفکرین و مؤرخین مثلاً ٹائن بی، کونگلی، ہنٹنگٹن وغیرہ مغربی تہذیب پر اسلامی اثرات کو تسلیم کرتے ہیں لیکن برتری کا احساس اور تعصب اسی طرح موجود ہے)۔ غرض اسپینگلر سے آج ہنٹنگٹن تک بحیثیت مجموعی ایک ہی تصویر ابھرتی ہے۔ مغرب کے استعماری عزائم اور ایشیا و اسلام کا استحصال۔ اس کے باوجود کہ آج کا عام انسان امن وامان، انصاف اور تہذیبی یگانگت کا قائل ہے۔ مختصر یہ کہ تاریخ کا فلسفہ اسلام کا ہو یا مغرب کا، ابن خلدون کا ہو یا اسپینگلر اور ٹائن بی کا۔ اس کا مطالعہ افراد کی شعوری سطح بلند کرتا ہے۔ دوسری تہذیبوں اور اقوام کے نظریات اور مقاصدِ حیات معلوم ہوتے ہیں۔ سامراجی یا انسانی عزائم سامنے آتے ہیں۔ اسی لیے اقبال کے نزدیک قرآن تاریخ کو اہم ترین سرچشمۂ علم قرار دیتا ہے۔

ایک طرف قرآن کا انفس وآفاق (اور ظاہر ہے اس میں تاریخ بھی شامل ہے) پر مبنی اتنا متوازن اور تخلیقی نظریہ ہے اور دوسری طرف مسلمانوں کی عملی حالت کیا ہے؟ یہ دیکھنے سے قبل اسلام کے بارے میں مستشرقین کی ان آراء پر ایک نظر ڈالیے:

> ''اسلام خلافِ انسان ترقی کے لیے نااہل ہے۔ خود شناسی و غیر جانب داری سے خالی، غیر تخلیقی و غیر سائنسی (غیر منطقی) اور آمرانہ ہے'' ''مسلمانوں کی تہذیب ایسا وجود ہے جو ہماری تمناؤں میں شریک نہیں ہے۔''

''سب سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ یہ ایک ابتدائی وجود کی ذہنی قوت سے بھی محروم ہے۔''(۶۴)

یہ گرونیبام (G.E.Von.Grunebaum) کی رائے ہے۔اب گب (H.R.Gibb) کی رائے دیکھیے:

''۱۹۴۲ء میں اس نے کہا کہ میں نے آج تک کسی عرب کی کسی ایک مغربی زبان میں لکھی ہوئی کتاب نہیں دیکھی۔جو مغرب کے طالب علموں کے لیے عرب کلچر کی بنیادوں کو سمجھنے میں مددگار ہو سکے۔اس سے بڑا المیہ یہ ہے کہ میں نے عربی میں لکھی ہوئی ایسی کتاب بھی نہیں دیکھی جس میں عربوں نے اپنے کلچر کے معنی بتائے ہوں اور اس بات کا تجزیہ کیا ہو کہ عربوں کے لیے خود اپنے کلچر کی کیا اہمیت ہے۔''(۶۵)

گرونیبام اور گب کو شرق شناسی میں اور تحقیقی دنیا میں بے حد مقتدر حیثیت حاصل ہے۔فی الوقت مغرب کے تعصب کو جانے دیجیے یہاں تو یہ اندازہ لگائیے کہ مغرب مسلمانوں کی علمی و ذہنی صورتحال کو کس انداز میں دیکھتا ہے۔اہلِ مغرب کی غلط بیانیوں سے قطع نظر کر کے یہ دیکھیے کہ کیا مسلمانوں کی علمی وتحقیقی اور عملی حالت ایسی ہی نہیں ہے؟ کیا اہلِ اسلام نے اپنے طرزِ عمل سے اسلام کے انقلابی اور تخلیقی تصور کو مسخ نہیں کر دیا؟ کیا مسلمانوں کی تحقیقی، علمی اور تخلیقی صورتحال بے حد پسماندہ نہیں ہے؟ چنانچہ مغرب جو مسلمانوں سے ان کی تحقیقی، تخلیقی صورتحال کے بارے میں شکوہ کرتا ہے۔یہی ''شکوہ'' تو اقبال نے بڑے دکھ اور محبت کے ساتھ مسلمانوں سے کیا تھا۔یہی بات تو اقبال نے بڑے دردمندانہ انداز میں مسلمانوں سے اپنی نظم ''آوازِ غیب'' میں پوچھی تھی۔دیکھیے:

آتی ہے دمِ صبح صدا عرشِ بریں سے — کھویا گیا کس طرح ترا جوہرِ ادراک
کس طرح ہوا کند ترا نشترِ تحقیق — ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک
تو ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار — کیا شعلہ بھی ہوتا ہے غلامِ خس و خاشاک
مہر و مہ و انجم نہیں محکوم ترے کیوں — کیوں تیری نگاہوں سے لرزتے نہیں افلاک
اب تک ہے رواں گرچہ لہو تیری رگوں میں — نے گرمیِ افکار، نہ اندیشۂ چالاک
باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری — اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۴، ۳۵/ ۷۲۶، ۷۲۷)

یہ مسلمانوں کی زوال پذیر، عبرت ناک صورتحال کا نقشہ ہے، مغرب کے حالات کیا ہیں؟ ''خطبات'' میں مسلمانوں کی اور اہل مغرب کی صورتحال کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''پچھلے پانچ سو برس سے الٰہیاتِ اسلامیہ پر ایک جمود کی کیفیت طاری ہے۔ وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے۔ بات یہ ہے کہ پچھلی متعدد صدیوں میں جب عالم اسلام پر ذہنی غفلت اور بے ہوشی کی نیند طاری تھی۔ یورپ نے ان مسائل میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیا جن سے کبھی مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں کو شغف رہا ہے۔ قرونِ وسطیٰ سے لے کر اب تک جب اسلامی مذاہب الٰہیات کی تکمیل ہوئی انسانی فکر اور تجربے کی دنیا میں غیر معمولی وسعت پیدا ہو چکی ہے۔''(٦٦)

اسی طرح اسرارِ خودی کے دیباچے میں مغرب کی تحسین کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''آج مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں۔''(٦٧)

اقبال کے نزدیک ''قوتِ فرنگ کی بنیاد علم و فن ہے۔''(٦٨)

مندرجہ بالا بیانات سے اسلام اور مغرب کے عروج و زوال کے اسباب بھی سامنے آتے ہیں اور ایک تصادم کی کیفیت بھی سامنے آتی ہے۔ ایک طرف سائنس و ٹیکنالوجی کی زبردست ترقی ہے تو دوسری طرف پسماندگی، ذہنی و تخلیقی اور سائنسی قوتوں کی زبردست کمی۔ آج جو مغرب اور اسلام میں ایک وسیع خلیج حائل ہے اس کا ایک سبب یہ سائنسی و علمی صورتحال بھی ہے۔ اگر اقبال کے بیانات کو سامنے رکھا جائے تو اہلِ مغرب کا یہ شکوہ بجا ہے کہ مسلمان تخلیقی اور تحقیقی سوچ سے عاری ہیں۔ وہ اہلِ مغرب کی تمناؤں (علمی) میں شریک نہیں ہیں۔ وہ ''بین الاقوامی دھارے سے ہم آہنگ نہیں ہیں''(٦٩) اس لیے کہ یہ شکوہ تو خود اقبال نے بھی کیا ہے یہی شکوہ آج مہاتیر محمد اور اُن جیسے رہنما بھی کر رہے ہیں کہ ''مسلم اُمّہ دنیا کے نصف کے قریب وسائل رکھنے کے باوجود پسماندہ ہے اور اس کی بڑی وجہ اُمّہ کی جدید دور سے عدم مطابقت ہے۔''(٧٠) چنانچہ آج نہ صرف اس صورتحال کا معروضی تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے بلکہ اسلام کے تصوراتِ عبادات و علم کو بھی حقیقی انداز میں مغرب اور دنیائے

اسلام کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ چونکہ اقبال نے اپنی زندگی میں اسلام اور مغرب کی نازک صورتحال کو محسوس کر کے اپنی شعری و نثری تخلیقات و تصنیفات میں اس سلسلے میں اپنے خیالات و افکار پیش کر کے نہ صرف مسلمانوں کی بلکہ مغرب کی رہنمائی کا فریضہ بھی سرانجام دینے کی کوشش کی تھی اس لیے آج کی نازک صورتحال میں بھی اقبال کے افکار سے باآسانی استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

پروفیسر فتح محمد ملک نے اقبال کی نظم ''آوازِ غیب'' کا تجزیہ کرتے ہوئے مسلمانوں کی زوال پذیر علمی صورتحال کے بارے میں بڑے پتے کی بات لکھی ہے کہ:

> ''اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی ذلت کا یہ سبب ہرگز نہیں کہ وہ ارکانِ اسلام کی ادائیگی میں کوتاہی کے مرتکب ہیں بلکہ اس گناہ کی پاداش میں رسوائی اُن کا مقدر ہوگئی ہے کہ انہوں نے جوہرِ ادراک گم کر کے اور نشترِ تحقیق کند کر کے اسلام کی حقیقی روح کو فراموش کر دیا۔ یہ بات سوچنے کی ہے کہ اس نظم میں اللہ میاں مسلمانوں سے رسمی عبادات کی ادائیگی میں غفلت کا سوال نہیں اٹھاتے بلکہ اسلام کی سائنسی، حرکی اور انقلابی تعلیمات سے روگردانی کو ان کا سب سے بڑا گناہ قرار دیا ہے۔''(۷۱)

اقبال رسمی عبادات کی ادائیگی اور اس کی پابندی سے انکار نہیں کرتے لیکن ان کے نزدیک عبادات کا مقصد بھی ''ضبطِ نفس'' اجتماعی و ثقافتی تطہیر، وحدت و استحکام اور عملی زندگی کی تسخیر ہے۔(۷۲) اقبال نے اسرارِ خودی میں ارکانِ اسلام کی ثقافتی توجیہہ قرآن کی روشنی میں کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ (ڈاکٹر منظور احمد کے الفاظ میں):

> ''اسلام میں عبادات کا نظام مقصودِ بالذات معلوم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک قدر کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اگر وہ قدر حاصل نہیں ہو رہی تو عبادتیں محض ظاہری حرکات و سکنات رہ جاتی ہیں جن کی فی نفسہٖ کوئی قدر نہیں ہوتی''(۷۳)

گویا تسخیر کائنات کا فریضہ رسمی عبادات کی عملی توسیع ہے۔ اس طرح اسلام میں سائنسی مشاہدات و تجربات میں انہماک بھی ایک عبادت ہے۔ اقبالؒ کے نزدیک اللہ جَلَّ شَانُہٗ کی ہر لمحہ بدلتی ہوئی تخلیقی شان کا سائنسی مشاہدہ افضل ترین عبادت ہے۔ مظاہر فطرت اللہ تعالیٰ کی آیات ہیں۔ آیۂ کائنات کی سائنسی تلاوت

قربِ خداوندی کا مؤثر ذریعہ ہے۔ چنانچہ مظاہرِ فطرت کے مشاہدے میں محو سائنسدان کو اقبال ایک ایسا صوفی قرار دیتے ہیں جو ربِّ کائنات کی تلاش میں سرگرداں ہے(۷۴) اقبال کے نزدیک تسخیرِ کائنات میں کبھی نہ ختم ہونے والی جستجو "وسعتِ افلاک میں تکبیرِ مسلسل" (۷۵) کی مانند ہے۔ گویا تسخیر کے اس عمل میں قدم بقدم آگے بڑھتا ہوا انسان کائنات کی وسعتوں اور رفعتوں میں مسلسل نعرۂ تکبیر بلند کرتا جا رہا ہے۔ عبادت کا یہ تصور بے حد انقلابی ہے اور ملائیت و خانقاہیت کی "آغوشِ خاک" میں محض "تسبیح و مناجات" سے مختلف ہے۔ "وہ مذہبِ مردانِ خود آگاہ خدا مست" ہے اور یہ "مذہبِ مُلّا و جمادات و نباتات" (۷۶) اور مغرب کے شکوؤں کے برعکس سائنس سے پوری طرح ہم آہنگ ہے اور دوسری طرف مغرب میں جو علم کی مقدس اور غیر مقدس تقسیم ہے اس سے متصادم ہے۔ انسان تسخیرِ فطرت کی بدولت ہی حقیقی آزادی کا مزہ چکھ سکتا ہے۔ انسانی آزادی اس کے علم اور اس کی لذتِ ایجاد کا کرشمہ ہے۔ (۷۷) قرآن پاک میں انسانی شرف و عظمت کی بنیاد حقائق اشیا کو قرار دیا گیا ہے۔ وَعَلَّمَ آدمَ الاسماءَ کلھا (۲:۳۱۔۲۸) (۷۸) کی آیۂ کریمہ میں اسی جانب اشارہ ہے۔

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر　　ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علمِ اشیا عَلَّمَ الاسما ستے　　ہم عصا و ہم یدِ بیضا ستے

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۹/۱۸۹)

انسانی علم اپنی قوت سے آسمانوں کے سینے میں شگاف کر دیتا ہے۔ عالمِ رنگ و بو کو اپنے تصرف میں لاتا ہے۔ فطرت کی کمی و کوتاہی کو اپنی منشاء کے مطابق رفع کر سکتا ہے۔ اس علم کی بدولت وہ ساری کائنات اور تمام عناصر پر حکمرانی کرتا ہے۔

خنک روزے کہ گیری ایں جہاں را　　شگافی سینۂ مہ آسماں را
دریں دیرِ کہن آزاد باشی!　　بتاں را بر مرادِ خود تراشی
بکف بُردن جہانِ چار سو را　　مقامِ نور و صوت و رنگ و بو را
فزونش کم کمِ اُو بیش کردن　　دگرگوں بر مرادِ خویش کردن
فرو رفتن چو پیکاں ضمیرش　　ندادن گندمِ خود باشعیرش
شکوہِ خسروی این است این است　　ہمیں ملک است کو توام بدین است

(گلشنِ راز، جدید/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۵۰/۵۴۲)

قومیں اسی صورت میں عزت سے زندگی بسر کرسکتی ہیں جب وہ ایمان اور عملِ صالح کے ساتھ خارجی دنیا اور اس کی قوت پر تصرف حاصل کریں۔ ''قوائے عالم کی تسخیر حیاتِ ملّیہ اور استحکامِ خودی کے لیے نہایت ضروری ہے۔'' اسلام میں عالمِ فطرت کو مسخر کرنے اور نیابتِ الٰہی کا حقدار ہونے کے لیے علم و حکمت میں مہارتِ تامہ حاصل کرنا ضروری ہے۔

ما سوا از بہرِ تسخیر است و بس	سینۂ او عرضۂ تیر است و بس
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد	عالمے از ذرّہ ہا تعمیر کرد
تا ز تسخیرِ قوائے ایں نظام	ذو فنونیہائے تو گردد تمام
نائبِ حق در جہاں آدم شود	بر عناصر حکمِ او محکم شود
علمِ اسماء اعتبارِ آدم است	حکمتِ اشیا حصارِ آدم است

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۱ تا ۱۴۴/ ۱۴۱ تا ۱۴۴)

سورۂ رحمٰن کی آیت ''اے جنوں اور انسانوں کی جماعتو! اگر تم آسمان اور زمین کی حدود سے باہر نکل جانے کی استطاعت رکھتے ہو تو نکل جاؤ لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے (الّا بسلطٰن)۔ (۳۰:۵۵)

ڈاکٹر نصیر احمد ناصرؔ کے نزدیک اصطلاحِ قرآنی میں ''سلطٰن'' (قوت) کے معنی ہیں۔

''سائنسی و ٹیکنیکی قوتِ علم کی تسخیر''، ('' Scientific and technical conquaring power'') (۷۹)

''علم و ہنر یا سائنس اور ٹیکنالوجی کی قوتِ تسخیر جس کے توسط سے انسان حدودِ ارضی کو پھلانگ کر دوسرے افلاکی کرّوں تک جاسکتا ہے دوسرے لفظوں میں بشمول ٹیکنالوجی یہ ایک علمی سائنسی قوت ہے، جس کے ذریعے انسان عالمِ زمان و مکان کی تسخیر کرسکتا ہے اور کر رہا ہے۔ اس اصطلاح میں جوہری توانائی اور دور مار ہتھیاروں کا مفہوم بھی مضمر ہے۔'' (۸۰)

چنانچہ علامہ اقبال نے بھی ''خطبۂ پنجم'' میں اس آیۂ شریفہ کی یہی تفسیر کی ہے کہ صرف علم کے ذریعے سے انسان عالمِ محسوسات سے پرے جاسکتا ہے اور تصرف حاصل کرسکتا ہے۔ اور بقول اقبال اس سنگِ راہ کے پرے جانا بے حد ضروری ہے تاکہ وہ محسوس مکاں کے خلائے محض اور زمانِ مسلسل پر تصرف پائے۔ یہ تصرف

علم (سائنس) کے ذریعے ممکن ہے۔(۸۱)

علم از سامانِ حفظِ زندگی است　　علم از اسبابِ تقویمِ خودی است

(اسرار خودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷/۱۷)

جستجو را محکم از تدبیر کن　　انفس و آفاق را تسخیر کن

دست رنگیں کن زخونِ کوہسار　　جوئے آبِ گوہر از دریا برآر

(رموز بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۳/۱۴۳)

جاوید نامہ میں روحِ رومی اقبال کو ''لا بسلطٰن'' کے معانی کی تشریح کرتے ہوئے بتاتی ہے کہ انسان اپنے علم کی قوت سے افلاک کو شکست دے کر کائنات کو عریاں کرسکتا ہے۔

گفت اگر 'سلطاں' ترا آید بدست　　می تواں افلاک را از ہم شکست

باش تا عریاں شود ایں کائنات　　شوید از دامانِ خود گردِ جہات

در وجودِ او نہ کم بینی ، نہ بیش　　خویش را بینی ازو ، او را زخویش

نکتۂ 'لا بسلطٰن' یاد گیر　　ورنہ چوں مور و ملخ در گِل بمیر

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۰/۶۰۸)

قرآن کے نزدیک کائنات کی تخلیق کوئی کھیل نہیں ہے(۸۲) اور نہ بنا بنایا مادے کا کوئی بے جان ڈھیر جس میں اضافہ ممکن نہیں (۸۳) ہر لحہ متغیر کائنات اس بات کی منتظر ہے کہ انسان کا دستِ تسخیر اسے پوری طرح مسخر کرلے۔ اس پر فرض ہے کہ آیاتِ الٰہیہ پر غور کرے اور اس کے لیے مادی و روحانی وسائل سے کام لے۔(۸۴) قرآن میں عالمِ خارجی کی حقیقت و اہمیت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اور مظاہر فطرت کا بار بار ذکر کر کے اس پر غور وفکر کی بار بار تاکید کی گئی ہے۔ اور آسمان وزمین کا مشاہدہ کر کے اس کے ذریعے علم حاصل کرنے اور کائنات کی تسخیر کرنے پر آمادہ کیا گیا ہے۔ یعنی خود قرآن کائنات کو مسخر کرنے کی بار بار تعلیم دیتا ہے(۸۵)

اقبال کی نظم ''روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے''(۸۶) اسی حوالے سے ہے، جس میں روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتے ہوئے خود اسے ''تسخیر ارض'' کے لیے اُکساتی ہے۔ اقبال نے ایک طرف تسخیر کے عمل اور نام جاننے کے طریق کار اور عقل کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم کی صداقت کو پیش کیا ہے دوسری طرف وحی کی حقانیت کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک قرآن ایک طرف تو مادی ذرائع علم کی نفی

نہیں کرتا دوسری طرف وحی کو بھی ایک معتبر ذریعۂ علم قرار دے کر وحی والہام کو عقل کی ترقی یافتہ صورت قرار دیتا ہے۔(۸۷)

قرآن پاک کی بار بار تلقین وتحریک کی بدولت مسلمانوں نے جدید علوم وسائنس اور استقرائی طریق کار کی بنیاد ڈالی اور وہ بھی ایسے دور میں جبکہ انسان عالمِ محسوس کو بے حقیقت سمجھ کر نظر انداز کر چکا تھا۔(۸۸) مسلمانوں میں قرآنی فکر کے تحت دینی اور غیر دینی علوم کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ ہر علم قرآن سے وابستہ تھا۔ چنانچہ مسلم علماء نے کلاسکی روایات کے برعکس تجربے اور مشاہدے کو خاص اہمیت دے کر استقرائی منطق کو علم حاصل کرنے کا اہم ترین ذریعہ قرار دیا۔ وہ مُلّائی وخانقاہی اور روایتی ودقیانوسی ذہن کی طرح اس خیال یا نظریے کے حامل نہیں تھے کہ تجربہ ومشاہدہ، استقرائی منطق اور سائنس ذہن انسانی کو مادیت کی طرف لے جاتے ہے۔ وہ تو ہر علم کو ایمان اور یقین کے ساتھ خود اعتمادی کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مادی زندگی اور سائنسی علوم ہمارے آج کے تنگ نظر مُلّائی وخانقاہی ذہن کے برعکس بالاتر روحانی زندگی تک پہنچنے کا وسیلہ قرار پائے۔ ''قوائے نظامِ عالم کی تسخیر، استحکامِ خودی اور حیاتِ ملیہ کے لیے ضروری شرط تھی''(۸۹) آج جبکہ مغرب اسلام کو تخلیقی وتحقیقی سطح پر بانجھ سمجھتا ہے، اس غلط فہمی (یا تعصب) کو دور کرنے کے لیے اصلی حقائق سامنے لانے ضروری ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ خود مسلمانوں کو بھی، جو جدید علوم وسائنس میں مغرب کے مقابلے میں تہی دامن ہیں، قرآنی تعلیمات کا عملی نمونہ بن کر سامنے آنے کی ضرورت ہے تبھی یہ خلیج پاٹی جاسکتی ہے۔

اقبال کے خطبۂ پنجم کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مغرب کے اکثر محققین کی آنکھوں پر تعصب کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ اپنے سوا دوسروں کا حق تسلیم کرنا، خواہ اس کا تعلق سیاست سے ہو یا معیشت سے یا علم وہنر سے، ان کے لیے بے حد مشکل ہے۔ مثلاً یہ بحث کہ جدید سائنس کی دریافت کا سہرا کس کے سر ہے؟ اقبال کے دور میں اہم موضوع تھا۔ سپینگلر (Spngler) جیسے مؤرخین نے صاف انکار کر دیا تھا کہ مغرب اسلام سے متاثر ہوا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ بالآخر چند دیانت دار علمائے مغرب نے اس امر کو پایۂ ثبوت تک پہنچا دیا کہ نسلِ انسانی پر یہ غیر معمولی احسان مسلمانوں کا تھا اور یہ عظیم الشان کارنامہ مسلم تہذیب کی بدولت سرانجام پایا۔ بہت دیر میں سہی لیکن مغرب کو بالآخر اس کا اعتراف کرنا پڑا(۹۰) جن تہذیب دانوں نے اسلامی تہذیب کی اس خدمت کا اعتراف کیا ان میں بریفالٹ (Briffault) خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ جن دنوں اقبال اپنے خطبات رقم کر رہے تھے ان دنوں ''تشکیلِ انسانیت'' (Making of Humanity) کے بے لاگ انداز کا ساری دنیا میں چرچا

تھا۔اقبال نے اس کتاب سے چند اقتباسات اپنے ''خطبہ پنجم'' میں دیے ہیں، ملاحظہ کیجیے:

''یہ آکسفورڈ سکول میں ان کے جانشین تھے جن سے راجر بیکن نے عربی اور علومِ عربیہ کی تعلیم پائی تھی لہٰذا تجربی منہاج کی اشاعت پر فخر کرنے کا حق راجر بیکن کو پہنچتا ہے نہ اس کے مشہور ہم نام کو۔ راجر بیکن کی حیثیت اِس سے زیادہ نہیں کہ مسیحی یورپ میں اس کا شمار اسلامی سائنس اور منہاج سائنس کے مبلغین میں ہوتا ہے۔ وہ یہ کہتے کبھی نہیں تھکا کہ اگر اس کے معاصرین کو سچ مچ علم کی تلاش ہے تو انہیں چاہیے کہ عربی زبان اور عربی علوم کی تحصیل کریں۔ رہی بحث کہ منہاج تجربی کس کی ایجاد ہے۔ سو یہ بھی ایک نمونہ ہے ان زبردست غلط بیانیوں کا جو مغربی تہذیب کے مبداء و ماخذ کے بارے میں کی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ بیکن کا زمانہ آیا تو عربوں کا تجربی منہاج سارے یورپ میں پھیل چکا تھا اور لوگ بڑے اشتیاق سے اس کی طرف بڑھ رہے تھے۔''

''پھر اگر ہم طبیعی علوم میں عربوں کے احسان مند ہیں تو اس لیے نہیں کہ انہوں نے بڑے بڑے انقلاب آفریں نظریات کی بنیاد رکھی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کسی اور چیز یعنی سائنس کے وجود کے لیے۔ دنیائے قدیم کو قبلِ سائنس کے عہد کی دنیا تصور کرنا چاہیے۔ اہلِ یونان کے ہاں فلکیات اور ریاضی کی حیثیت ایک باہر سے لائی ہوئی چیز کی تھی جسے یونانی تہذیب و تمدن نے ہمیشہ اجنبیت اور مغائرت کی نگاہوں سے دیکھا یہ سب باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔ یونانی خیالات میں تنظیم و ترتیب پیدا کرتے۔ تعمیمات اور نظریوں سے کام لیتے۔ .... لہٰذا ہم جس چیز کو سائنسی کہتے ہیں وہ ان امور کا نتیجہ ہے کہ تحقیق کی نئی روح پیدا ہوگئی۔ تفتیش کے لیے نئے طریقے اختیار کیے گئے، تجربے، مشاہدے اور پیمائش کے اسالیب اختیار کیے گئے، ریاضیات کو ترقی دی گئی اور یہ سب کچھ ایسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے اہل یونان سرتاسر بے خبر تھے۔ یہ نئی روح اور نئے منہاجات پھیلے تو عربوں ہی کے ذریعے۔''(۹۱)

غرض جدید سائنس اور سوشل سائنس کی بنا اس وقت پڑی جب اسلامی حکماء نے استقرائی طریق تحقیق کے مطابق کائناتِ فطرت اور تاریخِ انسانی کی تعبیر شروع کی۔ اس لیے کہ:

''مشاہداتِ باطن تو صرف ایک ذریعہ ہیں علمِ انسانی کا۔ قرآن پاک کے نزدیک دو سرچشمے اور بھی ہیں ایک عالمِ فطرت، دوسرا عالمِ تاریخ۔ جن سے استفادہ کرنے میں عالمِ اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا ہے۔''(۹۲)

یہ نکتہ بے حد اہم ہے کہ سائنس اسلامی تہذیب کی ایجاد ہے۔ اب جبکہ خود بعض مغربی مفکرین نے اقرار کر کے مغربی تعصبات اور اسلام پر بے جا الزامات کی تردید کر دی ہے تو ضرورت اس امر کی ہے کہ مغرب کے دیگر مفکرین بھی تعصبات کی عینک اتار کر پوری دیانت داری سے اسلام پر نظر ڈالیں۔ تب ہی ان کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اسلام جدیدیت اور روشن خیالی سے پوری طرح ہم آہنگ بھی ہے، جدید بین الاقوامی دھارے کے مطابق بھی ہے اور اہلِ مغرب کی تمناؤں میں شریک بھی۔ اس کے علاوہ دونوں طرف جو تناؤ کی کیفیت ہے اس میں بھی کمی ہوگی۔

اسلامی تہذیب جدید سائنس کی موسس ہونے کا دعویٰ تو کرتی ہے۔ اس کے علاوہ بھی وہ ایک اور بہت بڑا دعویٰ کرتی ہے، اقبال ہی کے لفظوں میں سنیے:

''مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے''(۹۳)

یا ''تہذیبِ جدید کے بعض اہم پہلوؤں کو دیکھیے تو ان کا ظہور بھی اسی کا مرہونِ منت ہے''(۹۴)

یا ''اسلام مغربی تہذیب کے تمام اصولوں کا سرچشمہ ہے''(۹۵)

یا ''مغربی تہذیب کا کوئی پہلو نہیں جس سے اسلامی تہذیب وثقافت کے فیصلہ کن اثرات کا پتہ نہ چلے۔''(۹۶)

یہ دعوے بے جا، بغیر دلیل کے یا مجذوب کی بڑ نہیں ہیں بلکہ تاریخ کے حقائق ہیں۔ اس لیے کہ مغربی تہذیب نے اس وقت جنم لیا جبکہ مسیحی یورپ نے پاپائیت کے بتائے ہوئے کلاسیکی اصولوں اور استخراجی طریقوں کو رد کر کے علم اور زندگی کا نیا نقطۂ نظر اختیار کیا۔ بعد میں اسی کی بدولت ایجادات واکتشافات ہوئے، جدید مغرب اُبھر کر سامنے آیا اور جدید تمدن کی بنیاد پڑی۔ مغرب کو یہ طریقہ اسلامی مفکرین اور اسلامی تہذیب وتمدن کی طرف سے ملا

تھا بقول اقبال:

"یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا۔ ان یونیورسٹیوں میں مختلف ممالک یورپ کے طلباء آ کر تعلیم حاصل کرتے اور پھر اپنے اپنے حلقوں میں علوم وفنون کی اشاعت کرتے" (۹۷)

"میراث اسلام" (The Legacy of Islam) کے مقالۂ اوّل: (ہسپانیہ اور پرتگال) میں بی۔ جے ٹرینڈ لکھتا ہے:

"اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس زمانے میں یورپ مادی اور روحانی دونوں اعتبار سے زیادہ تر مصیبت اور انحطاط کا شکار ہو رہا تھا۔ ہسپانوی مسلمانوں نے ایک عظیم الشان تہذیب اور ایک عظیم اقتصادی زندگی کی تخلیق کی۔ مسلم ہسپانیہ نے فنون، سائنس اور فلسفہ کی نشوونما اور ارتقاء میں نتیجہ خیز حصہ لیا جو بلاشبہ اس زمانے میں یورپ کے لیے ایک مشعل کا حکم رکھتا تھا۔" (۹۸)

چنانچہ سید امیر علی کے یہ جملے مغربی اور اسلامی تہذیبوں کے تقابلی مطالعے میں بے حد گہری معنویت کے حامل ہیں کہ:

"عربوں کی فتح ہسپانیہ سے جزیرہ نما میں نئے زمانے کا آغاز ہوگیا۔ اس نے حیرت انگیز معاشرتی انقلاب پیدا کیا۔" (۹۹)

"قرطبہ کے استادوں اور پروفیسروں نے اسے یورپی تہذیب کا مرکز بنادیا۔" (۱۰۰)

ہسپانیہ میں تعلیم لازمی اور مفت تھی۔ مدارس کے علاوہ جابجا دارالعلوم اور درس گاہیں تھیں قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ، بلنسیہ اور طلیطلہ کی مشہور یونیورسٹیوں میں فلسفہ وحکمت، ہیئت ونجوم، ریاضیات، تاریخ وجغرافیہ کے علاوہ طب، جراحی، ادویہ سازی، زراعت اور صنعت وحرفت کے شعبے بھی قائم تھے۔ یہاں مسلمان طلباء کی طرح عیسائیوں اور یہودیوں کو بھی تعلیم مفت دی جاتی تھی۔

"تاریخ انسانیت میں پہلی مرتبہ ایک دینی اور آمرانہ حکومت فلسفہ وسائنس کی موید وحامی بنی اور بول بالا کرنے میں کوشاں ہوئی"۔ "مُلّائیت کے اقتدار اور

> اس کی علم دشمنی اور حکمت آزادی کے باوجود یہ شاندار دور تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کے تخت وتاراج تک جاری رہا۔"
>
> "علم وفن کا شوق صرف مردوں کی خصوصی ملکیت نہ تھا، عورتیں بھی مردوں کے برابر علمی سرگرمیوں میں مصروف رہتی تھیں اور ادب و سائنس سے شغف رکھتی تھیں"(۱۰۱) غرض "اسلام میں ایک سائنسی وادبی روح کارفرما تھی جو اتنی ہی قوی تھی جتنی وہ روح جس کا مظاہرہ جدید یورپ کر رہا ہے۔"(۱۰۲)

مسلمانوں نے اہلِ یورپ کو نہ صرف علوم وفنون اور تحقیق وتفتیش کے نئے اصول سکھائے بلکہ عرب ثقافت کے ہمہ گیر اثرات نے ان کے اندر زندگی کی ایک انقلابی روح پھونک دی اور متعدد حوالوں سے یورپ کو متاثر کیا۔ اس حوالے سے پھر بریفالٹ (Briffault) کی کچھ عبارات نقل کی جاتی ہیں (جو اقبال نے اپنے خطبۂ پنجم میں بھی دی ہیں)۔

> "سب سے بڑی خدمت جو عربی تہذیب وثقافت نے جدید دنیا کی کی ہے وہ سائنس ہے، گویا اس کے ثمرات بہت آگے چل کر ظاہر ہوئے۔ یہ عفریت اپنی پوری شان اور قوت سے نمودار ہوا تو اس وقت، جب اسلامی اندلس تاریکی کے پردوں میں چھپ چکا تھا۔ لیکن یہ صرف سائنس ہی نہیں جس سے یورپ کے اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ بلکہ اسلامی تہذیب وتمدن کے اور بھی متعدد اور گوں ناگوں اثرات ہیں جن سے یورپ میں پہلے پہل زندگی نے آب وتاب حاصل کی۔"
>
> "پھر اگرچہ مغربی تہذیب کا کوئی پہلو نہیں جس سے اسلامی تہذیب وثقافت کے فیصلہ کن اثرات کا پتہ نہ چلے۔ لیکن اس کا سب سے بڑا اور روشن ثبوت اس طاقت کے ظہور سے ملتا ہے جو عصرِ حاضر کی مستقل اور نمایاں ترین قوت اور اس کے غلبے اور کارفرمائی کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے، ہمارا مطلب ہے علومِ طبیعہ اور روحِ علم کے ظہور سے۔"(۱۰۳)

اسلامی تہذیب کے مغربی تہذیب پر گہرے اثرات کا مزید اندازہ ان اقتباسات سے لگائیے:

''مارٹن لوتھر (Martin Luther/۱۴۸۳ء۔۱۵۵۶ء) جس کو ریفارمیشن کا بانی قرار دیا جاتا ہے وہ اسلامی کتب اور تہذیب سے اس قدر متاثر تھا کہ آرتھو ڈوکس کرسچین اس پر خفیہ مسلمان ہونے کا الزام لگاتے تھے۔'' (۱۰۴)

''بارہویں صدی میں یورپ میں عربی زبان کو وہی مقام حاصل تھا جو آج کل انگلش کو ہے یعنی عربی اس وقت دنیا کی سائنسی زبان تھی۔''

''بارہویں صدی میں یورپ میں ان آفاقی عالموں اور سائنس دانوں کے ناموں سے ہر کس و ناکس واقف تھا۔ نیز ان کی سنہری تصنیفات کا مطالعہ کرنا ہر ایک کے لیے لازمی سمجھا جاتا تھا۔''

''بارہویں صدی میں مغربی زبانوں میں عربی زبان میں موجود سائنسی کتابوں کے ترجمے کا کام شروع ہوا جس نے پوری نشاۃ الثانیہ میں اہم کردار ادا کیا۔'' (۱۰۵)

آج اگرچہ مغرب کے بہت سے اہلِ علم مثلاً بریفالٹ (Briffault)، ٹائن بی (Toynbee)، کوئگلی (Quigley)، ہنٹنگٹن (Huntington)، برنارڈ لیوس (Bernard Lewis) وغیرہ یورپ کی نشاۃ الثانیہ میں مسلمانوں کا حصہ اور اسلام کے مغرب پر اثرات کو تسلیم کرتے ہیں۔ (اس امر کا تذکرہ گزشتہ باب میں اور اسی باب میں بھی کیا جا چکا ہے اور اس سلسلے میں اسی باب میں اقبال کا بیان بھی درج کیا گیا ہے) لیکن اس کے باوجود بحیثیت مجموعی مغرب کی آنکھوں پر ابھی تک تعصب کے چشمے لگے ہوئے ہیں (اور اقبال نے بھی سپنگلر کے حوالے سے خطبہ پنجم میں اس طرف اشارہ کیا ہے)۔ جس کے نتیجے میں وہ مغربی تہذیب کے بنیادی ماخذات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ مشکل یہ ہے کہ یہ مسئلہ صرف مغرب ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ مسلمان بھی اپنی جہالت کی وجہ سے اس اہم حقیقت سے آگاہ نہیں ہیں۔ چنانچہ بقول اقبال اس اہم حقیقت کا احساس نہ آج کے یورپین کو ہے نہ مسلمانوں کو۔ اقبال کے نزدیک یہ مسلمانوں کی جہالت ہے کہ انہیں مغربی تہذیب کے بنیادی سرچشموں کا احساس اور علم نہیں ہے اور مغربی تہذیب کے ساتھ جو علمی رشتے اسلام کے ہیں وہ ان کو معلوم ہی نہیں ہیں وہ مغربی علوم کو غیر اسلامی سمجھتے ہیں (۱۰۶) چنانچہ سائنس اور جدیدیت کا ذکر آتے ہی عام آدمی کا ذہن امریکہ اور یورپ کے سائنس دانوں کی طرف چلا جاتا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے سائنس کی تمام ترقی صرف اور

صرف امریکہ اور یورپ کی رہینِ منت ہے۔

''دانش ورانِ مغرب کی فطرت ہے کہ وہ اپنے سوا کسی کو صاحبِ علم اور ذہین نہیں سمجھتے۔'' (۱۰۷) یا اقبال کے لفظوں میں اپنی تہذیب کو محض اپنی ذہانت وفطانت کا حصہ سمجھتے ہیں (۱۰۸) حالانکہ کوئی بھی تہذیب دوسری تہذیب سے الگ تھلگ خلا میں پرورش نہیں پا سکتی۔ اس کے برعکس ''مغرب میں آج بھی یہی تعلیم دی جاتی ہے کہ جدید سائنسی نظریات وحقائق کے پس پشت محض مغرب ہی ہے۔ اس میں مسلمانوں کا کوئی کریڈٹ نہیں ہے مثلاً آج بھی مغرب میں یہ تعلیم دی جاتی ہے کہ کیمسٹری کی ایجاد رابرٹ بائل (Robert Boyle) نے آکسفورڈ میں سترہویں صدی میں کی تھی حالانکہ جابر بن حیان سات سو سال قبل کیمسٹری کے تجربات کر چکا تھا۔ اسی طرح اہلِ یورپ کہتے ہیں کہ آلۂ اصطرلاب ٹائیکو براہی کی ایجاد ہے حالانکہ اس سے بہت عرصہ قبل مراغہ کی رصدگاہ میں اصطرلاب استعمال ہوتے تھے۔ (۱۰۹) ہنٹنگٹن (Huntington) مسلم تہذیب کے اثرات تسلیم کرنے کے (۱۱۰) باجود نتیجہ نکالتا ہے کہ مغربی تہذیب پہلی جدید تہذیب ہے (۱۱۱) چنانچہ اس کے نزدیک انفرادی حریت، سیاسی جمہوریت، قانون کی حکمرانی، انسانی حقوق اور ثقافتی آزادی کے تصورات کا سرچشمہ، منفرد سرچشمہ، محض یورپی تمدن اور یورپی تصورات ہیں نہ ایشیائی نہ افریقی نہ مشرق وسطیٰ کے۔ (۱۱۲) اس کے ہاں اسلامی اثرات مان لینے کے باوجود، مغرب کی نشاۃ الثانیہ میں مسلم تہذیب کا جو رول ہے، اس کا کوئی ذکر نہیں۔

گویا یہ وہی بات ہے جو سپنگلر نے کہی تھی کہ جدید مغرب اپنی ذہانت اور فطانت سے پیدا ہوا ہے۔ اس میں دوسری تہذیبوں کا کوئی رول نہیں۔ اور اقبال نے بے حد تفصیل سے اپنے پانچویں خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں اِس کا مدلل جواب دیا تھا کہ مغرب کی تہذیب جدید اسلامی تہذیب کا تکملہ ہے۔ جدید علم وحکمت اس لذتِ ایجاد کا نتیجہ ہیں جس سے مغربی قومیں پہلے پہل مسلمانوں کی بدولت آشنا ہوئیں۔ چنانچہ جدید سائنس یا ''حکمتِ اشیا''، ''فرنگی زاد'' نہیں ہے بلکہ ''مسلمان زاد'' ہے۔

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست — اصلِ او جز لذتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است — ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد — علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند — حاصلش افرنگیاں برداشتند

(مثنوی مسافر/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۴/۸۸۰)

اس بنیادی حقیقت کے بارے میں اقبال کے نزدیک ایک طرف تو مغربی مفکرین کا تعصب ہے تو دوسری طرف عام مسلمانوں کی جہالت اور لاعلمی اور اس کے ساتھ ساتھ عام یورپین کی عدم واقفیت۔ آج جب یہ کہا جا رہا ہے کہ تہذیبوں کے کشمکش میں مکالمے کی بے حد ضرورت ہے تو اس کے لیے ایک اور ضروری اقدام یہ ہے کہ اسلام اور مغرب کے درمیان جو تحقیقی و علمی اور تخلیقی و تہذیبی رشتے ہیں، جس طرح اسلام اور مغرب نے ایک دوسرے سے علمی و تہذیبی اثرات قبول کیے ہیں ان کا ادراک کیا جائے۔ چنانچہ اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کھلے دل اور کشادہ خیالی کے ساتھ تعصب و جہالت کے چشمے اتار کر، اس موضوع کو زیرِ بحث لایا جائے۔

تصادم کا ایک سبب خود علم کے بارے میں مسلمانوں اور مغرب کا روّیہ بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک اہلِ یورپ کی زندگی کا حرکی عنصر اور سائنسی ایجادات و اکتشافات قابلِ ذکر اور قابلِ تحسین ہیں لیکن اس تہذیب کا جو ظاہری طمطراق، چمک دمک اور کھوکھلا پن ہے وہ قابلِ مذمت ہے۔ جدید مغربی تہذیب میں مادیت کا جو غلو برتا جا رہا ہے وہ اسلامی تہذیب کی روح کے منافی ہے۔ اسلام نے، جو اعتدال کا دامن کبھی ہاتھ سے جانے نہیں دیتا، ''کلیدِ دین'' سے ''درِ دنیا'' کھولنے کی کوشش کی تھی اس لیے وہ زندگی میں توازن قائم کر سکا (۱۱۳) اس کے برخلاف مغرب نے اپنے آپ کو مادی لذتوں میں ایسا منہمک کر لیا کہ یہ مادی لذتیں بجائے خود مقصود بن گئی ہیں۔ روحانی و اخلاقی زندگی کے تقاضے پس پشت ڈال دیے گئے ہیں۔ اقبال مغرب کے علمِ آفاق کو، جو علم انفس سے عاری ہے اور مغرب کی مادیت و عقلیت کو، جو عقیدت و الہام سے یکسر خالی ہے تہذیب کی تخلیقی رو کا مخالف قرار دیتے ہیں۔ خالص مادیت کی بنیادوں پر پائیدار تہذیب کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ آج مغرب علم و حکمت اور تدبر و طاقت سے لبریز تو ہے، روشنیٔ علم و ہنر بھی بہت ہے لیکن یہ تمام علوم اور تمام قوتیں کمزوروں کا لہو پی رہی ہیں۔ یہ تہذیب فیضانِ سماوی سے محروم ہے اس لیے اس کی حدود برق و بخارات تک ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آج جبکہ مغرب نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی میں اور تسخیرِ عناصرِ فطرت میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کر لی ہے، وہ عقدِ ثریا جس پر مشرق کی نظر ہی نظر ہے، اس کے قریب قریب تک پرواز کرنے کے آلے اہلِ مغرب ہی نے بنائے ہیں، آج جبکہ مغرب نے چاند پر قدم رکھ کر، آواز سے زیادہ تیز رفتار طیارے بنا کر، تیز رفتار ذرائع ابلاغ حرکت میں لا کر، زمان و مکان کی پہنائیاں سمیٹ لی ہیں۔ دنیا کو گلوبل ویلج بنا دیا ہے، آج جبکہ مغرب کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بے حد فخر و ناز ہے (اور بلاشبہ وہ اس کا حقدار بھی ہے)۔ لیکن حقیقت یہ ہے اس بے مثال قوتِ تسخیر کے ساتھ اس کے بدن میں وہ قلبِ سلیم نہیں جو اخلاقی و روحانی نشو و نما کے لیے ضروری ہے۔ اس قدر

مادی ترقی کے باوجود مغرب نہ اپنے دل کا علاج کر سکا نہ انسانیت کے درد و آلام کا۔ وہ "با سمان پرداختن" کے ساتھ "کارزمیں نکو ساختن" کا عمل جاری نہ رکھ سکا۔ (۱۱۴)

عشق ناپید و خرد می گزدش صورت مار | عقل کو تابع فرمانِ نظر کر نہ سکا
ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا | اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا | آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا | زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳/۵۸۳)

فیضانِ سماوی سے محرومی کے باعث مغرب اپنی خودی کی تکمیل کر نہ سکا۔ چنانچہ مغرب کا جدید سائنسی رجحان جو فطرت کی طاقتوں کو اسیر کر رہا ہے ان طاقتوں کے درست استعمال پر قادر نہ ہو سکا۔ علم و معاشرت کو "فرنگی مقامروں" نے "سرمایہ داری کا قمار خانہ" بنا دیا۔ (۱۱۵) نتیجہ یہ ہے کہ آج مغرب کے نام نہاد مدبر اور حاکم جن کا اخلاقی فرض یہ تھا کہ انسانیت کی ذہنی و عملی سطح بلند کریں۔ وہ خونریزی اور سفاکی میں مصروف ہیں۔ لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک کیا جا رہا ہے۔ علم و سائنس انسانیت کے خادم ہیں لیکن ان کو ملوکانہ اغراض کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے۔ "سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدنِ انسانی کے عظیم والشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے۔" (۱۱۶)

جہانِ مغرب کے بت کدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیّار کی نمائش

(ضرب کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۹/۶۴۹)

مغرب میں ابراہیمی نظر نہیں ہے۔ ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں تصویریں بنا رہی ہے (۱۱۷) جدید ٹیکنالوجی کو مغرب نے نو آبادیاتی نظام کے قیام اور استحکام کے لیے استعمال کیا ہے۔ سائنس اور علم دوستی جو انسان دوستی کی طرف لے جاتی ہے اس نے مسلسل تصادم کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ افغانستان میں طالبان حکومت کو ختم کرنے کے لیے کم از کم 30,000 سے زیادہ افغانی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ حال ہی میں (آج) یہ تازہ خبر آئی ہے کہ امریکہ نے لبنان پر حملے کے لیے لیزر بموں اور جدید اسلحہ کی تازہ کھیپ اسرائیل کو بھجوا دی۔ (۱۱۸) مغرب کے اسی طرح کے رویوں پر اقبال نے اس طرح تنقید کی تھی:

یورپ میں بہت روشنیِ علم و ہنر ہے　　حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت　　پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم　　حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۱/۴۳۵)

وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو　　ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا　　جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۹/۳۰۵)

اسلامی و مغربی تہذیب کی اس کشمکش میں اہلِ اسلام نے بھی کچھ کم نہیں کیا۔ ان کے بعض روّیے بھی تصادم کو ہوا دینے کا باعث بنے ہیں۔ مسلمانوں نے عقل اور سائنس کی اہمیت کو بھلا کر، تسخیر کائنات کے ارادہ کو ترک کر کے محض تماشائی کی حیثیت اختیار کر لی۔ مغرب تسخیر فطرت میں لگا رہا اور مسلمان فقط بے حضور نمازیں پڑھتے رہے۔ قرآن نے مشاہداتِ کائنات کو عبادت قرار دیا تھا، مسلمان آیاتِ قرآنی کی تلاوت تو کرتے رہے لیکن آیاتِ فطرت کی تلاوت کو نظر انداز کر دیا۔ اور تلاوتِ قرآنی میں بھی محض لفظوں کو چباتے رہے۔ عمل مغرب نے کیا، فطرت کو تسخیر کر کے مسلمانوں کو بھی تسخیر کر لیا۔ اقبال نے ''شکوہ'' اور ''جواب شکوہ'' میں جو خیالات پیش کیے ہیں وہ نہ صرف فکرِ اقبال بلکہ اسلامی تہذیب و تمدن کی بنیاد کہے جا سکتے ہیں، شکایتوں کا جواب یہی ملا تھا کہ اگرچہ آج اغیار کو ہر طرح کی نعمتیں حاصل ہیں، مسلمان عظمت و قوت سے محروم ہیں تو اس سلسلے میں شکایت بے جا ہے اس لیے کہ اس کا سبب خود مسلمانوں کے احوال میں موجود ہے۔ کوئی قابلیت والا، مانگنے والا، ڈھونڈنے والا ہی نہیں۔ اس کے برعکس مغرب نے وہ شعار اختیار کیا جس کی ہدایت اسلام نے مسلمانوں کو کی تھی اور جو ابتدا میں مسلمانوں نے کیا تھا۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

> ''یورپ کے کافروں کو اقبال اپنے مسلمانوں سے زیادہ عملاً اسلام کا پابند سمجھتا ہے۔ اور یورپ کو اس زندگی کی جو نعمتیں حاصل ہوئی ہیں ان کو وہ اسی اسلام کا اجر شمار کرتا ہے جو ان کے زندگی کے بعض پہلوؤں میں پایا جاتا ہے۔'' (۱۱۹)

ع　　''مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور''

(''بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۱۴/۲۳۰)

قرآن نے "فی الدنیا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ" کی دعا سکھائی تھی اور اس میں بھی دنیا کو مقدم رکھا تھا کیونکہ دنیا ہی آخرت کی کھیتی ہے۔ لیکن مسلمانوں نے سفاک ملوکیت، جامد ملائیت اور گوشہ نشین خانقاہیت کے اثر سے حرکی و انقلابی اسلام کو افیون بنا کر رکھ دیا۔

اے کہ از تاثیرِ افیوں خفتہ
عالمِ اسباب را دوں گفتہ

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۲/۱۴۲)

دوسرے لفظوں میں مسلمان مادی ترقی سے تو دور ہی تھا حقیقی اسلام سے بھی دور ہو گیا۔ اس سلسلے میں اقبال کے حوالے سے خلیفہ عبدالحکیم کا یہ تجزیہ بے حد دلچسپ ہے کہ مغرب نے تو دنیا کو جنت بنانے کی کوشش میں عاقبت اور روحانی حقائق کو فراموش کر دیا لیکن مشرق کے ظاہر اور باطن دونوں میں فساد ہی فساد ہے۔ مغرب نے مادی ترقی میں تو بہت اہم کردار ادا کیا لیکن فی الدنیا حسنہ کی تکمیل میں فی الآخرۃ حسنہ کو نظر انداز کر دیا، اس لحاظ سے مغرب کو صرف ایک جزو کی تکمیل کرنی ہے۔ مشرق خصوصاً ملتِ اسلامیہ کو مادی ترقی کا کام تو کرنا ہے ہی اس کے ساتھ مجہول روحانیت کو بھی درست کرنا ہے۔ مسلمانوں کی موجودہ روحانیت کا جو حال ہے وہ اقبال کی نظر سے اوجھل نہیں ہے۔ اس کے نزدیک فرنگ میں عقل کی روشنی تو ہے مگر دلوں پر پردہ پڑا ہوا ہے لیکن ہمارے ہاں تو خسر الدنیا و الآخرۃ ہے۔ نہ عقل کی روشنی ہے نہ عشق کی آگ۔ (۱۲۰)

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے　　　مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۸/۴۵۲)

یعنی مغرب کو جتنی اصلاح کی ضرورت ہے اس سے بدر جہا زیادہ مشرق اور ملتِ اسلامیہ کو ہے۔ اس لیے کہ مسلمانوں کی حالت تو یہ ہے کہ:

میر سپاہ نا سزا، لشکریاں شکستہ صف　　　آہ وہ تیر نیم کش، جس کا نہ ہو کوئی ہدف
تیرے محیط میں کہیں گوہر زندگی نہیں　　　ڈھونڈ چکا میں موج موج دیکھ چکا صدف صدف

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۹/۳۷۳)

اقبال کا یہ نقطۂ نظر اور تجزیہ بے حد مخلصانہ، کھرا، بے لاگ اور سچا ہے، حقائق کے عین مطابق ہے۔ دیکھیے آج مہاتیر محمد نے بھی یہی تجزیہ کیا ہے اور اس کا لب لباب یہ ہے کہ مسلمان بنیادی طور پر اپنے مسائل کے خود ذمہ دار

ہیں۔ان کے درمیان مختلف طبقوں کے باہمی مفادات کی کشمکش اور فرقہ وارانہ کشیدگی نے ان کو ٹکڑوں میں بانٹ رکھا ہے۔ علماء مسلمان عوام کو اسلام کی بنیادی تعلیمات پر متحد کرنے کی بجائے فروعی اختلافات کی بنیاد پر ایک دوسرے سے لڑانے کا کام کرتے چلے آ رہے ہیں۔ مسلم دنیا کی موجودہ زبوں حالی مسلم دنیا کے حکمرانوں پر بھی عائد ہوتی ہے جو جدید مغربی تعلیم سے بہرہ ور ہیں لیکن انہوں نے اپنی آمریت اور اقتدار کے لیے عوام کے ذہنوں کو مفلوج کر دیا ہے۔ نتیجتاً مسلمان جدید علوم کے میدان میں دنیا سے پیچھے رہ گئے ہیں، اس میں سارا قصور ہمارا ہے ہمارے مذہب کا نہیں۔ کسی مذہب نے علم حاصل کرنے پر اتنا زور نہیں دیا جتنا کہ اسلام نے۔ ابتدائی دور میں مسلمانوں نے علم حاصل کیا، سائنسی تحقیقات پر توجہ دی اور دنیا پر چھا گئے لیکن بعد میں اس سے تعلق توڑ لیا تو پسماندگی کا شکار ہو گئے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج مغرب ان سے براہ راست متصادم ہے اور مداخلت کے منصوبے بنا رہا ہے۔(۱۲۱)

دیکھیے اقبال نے بھی یہی کہا تھا:

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری اے کشتۂ سلطانی وہ مُلّائی و پیری

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۵/ ۷۲۷)

عالمِ اسلام میں پیدا ہونے والی جہالت و پسماندگی کی ذمہ دار یہی سلطانی و مُلّائی و پیری ہے اور اسلام و مغرب میں تصادم کا ایک بہت بڑا سبب بھی۔ بلاشبہ مغرب کی ذہنی بنیاد مادیت و روحانیت کی ثنویت اور اسی وجہ سے مادیت و چنگیزی، سامراجیت و نوآبادیاتی نظام پر ہے۔ اور تصادم برپا رکھنا اس کی سامراجی پالیسی کا حصہ ہے ۔لیکن اس کا ایک سبب مسلمانوں کا ''جرمِ ضعیفی'' بھی ہے۔ دوسروں کو دست درازی کی جرأت کرنے کا موقع ہی کیوں دیا جائے۔ ذرا اندازہ تو لگائیے کہ جب مغرب یہ دیکھ رہا ہے کہ (گب کے الفاظ میں) عربوں یا مسلمانوں کے پاس کوئی تہذیبی تاریخ نہیں ہے جس سے ان کے کلچر کو سمجھا جا سکے۔ تو مغرب کی سامراجی ذہنیت مسلمانوں کی اس تہی دامنی پر تہذیبی تکبر اور اسلام کا تمسخر اڑانے پر ہی آمادہ ہو گی۔ ذرا تہذیبی تکبر اور احساسِ عظمت کا اندازہ تو لگائیے:

کون کر سکتا ہے اس کی آتشِ سوزاں کو سرد
جس کے ہنگاموں میں ہو ابلیس کا سوزِ دروں
جس کی شاخیں ہوں ہماری آبیاری سے بلند

کون کر سکتا ہے اس نخلِ کہن کو سرنگوں

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۰/۷۰۲)

غرض اسلام اور مغرب کی تہذیبی کشمکش میں تجزیے کے لیے بے حد احتیاط کی ضرورت ہے۔ اقبال مغربی واسلامی تہذیب کے رمز شناس تھے ان کے افکار سے روشنی لینے کی ضرورت ہے۔ انہوں نے دونوں تہذیبوں کی صورتحال پر گہری نظر ڈالی ہے۔ تاریخی اور فکری استدلال کے ساتھ تجزیہ کیا ہے۔ ان کے ہاں دونوں میں مطابقت اور عدم مطابقت کے عناصر اور اسباب کا بڑا متوازن تجزیہ موجود ہے۔ مغرب میں حقیقتِ حیات سے جو محرومی ہے، جو بیگانگی ہے، وہی ملتِ اسلامیہ میں بھی ہے۔ مسئلہ ضمیر کا ہے۔ ایک طرف ضمیر تاجرانہ ہے، دوسری طرف راہبانہ۔ مشرق میں ساقی نہیں ہے مغرب میں صہبا بے مزہ ہے۔ مشرق میں محرکاتِ حیات کی کمی ہے جو قافلۂ انسانی کو کشاں کشاں آگے کی طرف لے جائیں، مغرب میں محرکاتِ حیات تو موجود ہیں لیکن بے مقصدی کے باعث منزل کا پتہ نہیں۔ چنانچہ مغرب کو مادی وعقلی ترقی ملی تو وہ بھی حرص وہوس کی وجہ سے غلط راہ پر چل نکلی۔ مشرق کو روحانیت ملی تو وہ بھی عقل کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے غلط راستوں پر چل پڑی۔ مغربی تہذیب کی بڑی بدنصیبی ہے کہ اس نے عقل کو بے زمام چھوڑ دیا کہ وہ جو چاہے کرے۔ اس تہذیب کے سائے میں اخلاص اور عقیدت کے پودے کبھی پروان نہیں چڑھ سکتے۔ اسلامی تہذیب کی بڑی بدنصیبی ہے کہ اس نے عقل کو اس قدر محدود کر دیا کہ عشق بھی اپنی اصلی شکل وصورت سے محروم ہو کر بے مقام ہو گیا۔ زندگی کا ارتقا رک سا گیا۔ انسانیت کشمکش میں مبتلا ہو گئی، جب تک عشق اور عقل کو مناسب مقام نہیں ملے گا، متوازن رویے اختیار نہیں کیے جائیں گے ارتقا نامکمل رہے گا، انسانیت بھٹکتی رہے گی اسلام اور مغرب آپس میں دست وگریباں ہوتے رہیں گے۔ جب تک لا و الّا میں یہ جدائی برقرار رہے گی دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے اُلجھتی رہیں گی۔

ضمیر مغرب ہے تاجرانہ، ضمیر مشرق ہے راہبانہ وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ، یہاں بدلتا نہیں زمانہ

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص۵۷/۷۴۹)

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق ومغرب کے میخانے یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا
لبالب شیشۂ تہذیب حاضر ہے مئے لا سے مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ الّا
عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی نقش گر ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۳۶، ۳۷، ۱۱۲/۳۶۰، ۳۶۱، ۴۳۶)

عقل بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام　　مردہ لادینیِ افکار سے افرنگ میں عشق

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۹۵/۵۹۵)

مسلمان جو ساتویں صدی میں علم وتحقیق کے سب سے بڑے داعی تھے، علم کی تخلیق میں ان کی تہذیبی اقدار کا بیشتر حصہ تھا، بارہویں صدی کے آخر تک اس کی اہمیت کو فراموش کر چکے تھے۔ پانچ صدیاں گزر گئیں، فکری جمود نے سائنس کی ترقی کے قریب تک نہیں آنے دیا۔ مسلمان زندگی کے ہر شعبے میں علم کے فیض سے محروم رہے۔ یہاں تک کہ جدید اسلام کا احیاء ہونا شروع ہوا۔ ڈچ مصنف ڈی بیوز (De Bews) اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ مغربی تہذیب میں ابھی تخلیقی توانائی موجود ہے۔ یہ تہذیب اس وقت ختم ہوگی جب اس میں تخلیقی توانائی ختم ہو جائے گی چنانچہ مغربی ممالک تحقیق وتخلیق میں ہمہ تن مصروف رہے اور مسلمان ان کے مقابلے میں بے حد پیچھے رہ گئے۔ ٹائن بی کے نظریۂ چیلنج کے مطابق انہوں نے خود کو نہ تو وقت کے چیلنجز کا مؤثر جواب دینے کا اہل ثابت کیا اور نہ ڈی بیوز کے نظریے کے مطابق تخلیقی وتحقیقی توانائی کو پروان چڑھایا جس کا نتیجہ آج مغرب کے مقابلے میں مسلمانوں کی زبوں حالی، بے بسی اور کمتری ومحرومی ہے۔ ہماری درسگاہوں میں نہ آزادیٔ فکر باقی ہے نہ تحقیق۔ نئے افکار اور جدید علوم مسلمانوں کی دسترس سے بہت دور ہیں۔

فکرِ عرب کے سوز میں، فکرِ عجم کے ساز میں

نے عربی مشاہدات، نے عجمی تخیلات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۱۵/۴۳۹)

اس کی نشاندہی اقبال نے خود ہی کر دی تھی کہ صدیوں کی غلامی نے مسلمانوں سے خود آگہی اور ذوقِ تجدید کو ختم کر دیا ہے۔

آہ محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق　　حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۴۴/۵۴۴)

مجاہدانہ صفات سے عاری، کوری صوفیانہ صفات، بے ذوق مُلّائیت اور جابر ملوکیت کے بوجھ تلے دبا مسلمان دوسری جنگِ عظیم کے بعد بھی اپنے افکار میں کوئی مثبت تبدیلی پیدا نہ کر سکا۔ چنانچہ عالم اسلام ابھی تک کردار وافکار کے اعتبار سے زوال پذیر ہے۔ پانچ صدیوں کی علمی وعقلی غفلت نے ان کو آج کی ناقدانہ بصیرت سے دور کر دیا ہے۔ جہاں دنیا میں علمی آفاق وسیع ہو رہے ہیں وہاں مسلمانوں کو یہ خوف ہے کہ اسلام کی مروّجہ نہج

میں تبدیلی نہ آ جائے (۱۲۲) ذرا سی جدت کو کفر سے تعبیر کیا جاتا ہے اور پرانے بت کدوں کو آباد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس طرح وہ اجتہاد کی ضرورت اور طریق کار سے بے نیاز ہو گئے ہیں (اقبال نے اپنے خطبے ''اجتہاد فی الاسلام'' میں اجتہاد اور اس سے متعلقہ موضوعات پر تفصیل سے بحث کی ہے)۔ ایک طرف مغرب کے زیر اثر یہ صورتحال ہے کہ:

زمانے کے انداز بدلے گئے نیا راگ ہے، ساز بدلے گئے

دوسری طرف:

مسلماں ہے توحید میں گرمجوش مگر دل ابھی تک ہے زنار پوش
تمدن، تصوف، شریعت، کلام بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی یہ اُمت روایات میں کھو گئی

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۷/۴۵۱)

اقبال کے نزدیک:

''انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ اس عالم کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گرد و پیش موجود ہے اور اپنی علیٰ ہذا کائنات کی تقدیر خود متشکل کرے۔ کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اپنی غرض و غایت کے مطابق ڈھال کر۔ اس لحظہ بہ لحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔'' (۱۲۳)

یہی وصف انسان کی اختیاری آزادی کے حامل ہونے کا ثبوت ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو فطری ارتقا کے تقاضے سے منکر ہے۔ بقول اقبال:

''اگر انسان پہل نہیں کرتا، اپنی ذات کی وسعتوں اور گوں ناں گوں صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا، زندگی کی بڑھتی ہوئی رَو کا کوئی تقاضا اپنے اندرونِ ذات میں محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اس کی زندگی اور ترقی کا دارومدار اس بات پر ہے کہ وہ کائنات سے رابطہ پیدا کرے۔ یہ رابطے علم

کی بدولت قائم ہیں۔ ادراک بالحس سے جس میں ہم اپنی عقل وفہم کی مدد سے
اور زیادہ صلاحیت پیدا کر لیتے ہیں۔" (۱۲۴)

لیکن ہماری مروّجہ طرزِ فکر اس تقاضے اور غرض وغایت کو پورا نہیں کرتی۔ سہل پسند مفروضات نے ہمیں فکری وتخلیقی ارتقا سے کوسوں دور کر رکھا ہے۔ ہم نے انفرادی واجتماعی بے عملی کو ایسی شکل میں تبدیل کر دیا ہے کہ کم ہمتی کو توکلت علی اللہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ بقول فتح محمد ملک اقبال نے جب ہوش سنبھالا تو دیکھا "انسان کی تقدیر کے بارے میں یہ تصور راسخ ہو چکا تھا کہ ہر شخص پیدائش کے وقت اپنا مقدر ساتھ لاتا ہے۔" (۱۲۵)

تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدائی تقدیر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸/ ۵۲۸)

اقبال نے خطبۂ چہارم میں اسلامی تصورِ تقدیر اور مسلمانوں میں تقدیر پرستی کے اسباب پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں میں بنیادی طور پر تقدیر کا چلن شہنشاہیت کا شاخسانہ ہے۔ یہ تصور واقعہ کربلا کے بعد اموی حکمرانوں کی سیاسی ضرورت تھی۔ انہوں نے اپنے مفادات کی خاطر اس مذموم تصور کو پروان چڑھایا۔ سیاسی مصلحتوں کی بنا پر یہ تصور عام کیا گیا کہ جو کرتا ہے خدا کرتا ہے اس لیے قرآنی تعلیمات غلط رنگ میں پیش کی گئیں۔ (۱۲۶) اقبال کہتے ہیں کہ اس میں حیران ہونے کی بات نہیں ہے ہمارے اپنے زمانے میں بھی سرمایہ دارانہ نظام کی حمایت میں فلسفیوں نے دلائل قائم کیے ہیں (۱۲۷) (آج مغرب میں "اینڈ آف ہسٹری" (End of History) کے ذریعے مغربی لبرل جمہوریت کو کائنات کا مقدر قرار دیا جا رہا ہے۔ جو سرمایہ دارانہ نظام کی حمایت ہی کی ایک دلیل ہے)۔

حالانکہ اسلام کا تصور کیا ہے:

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۱/ ۷۱۳)

تقلید کی وجہ سے مسلم ثقافت مؤثر ہونے کی بجائے تضادات کا شکار ہو رہی ہے۔ دنیائے اسلام میں کہیں بھی کوئی ایسی صورت نہیں کہ مسلمان اپنے فکری تضادات کو رفع کر کے ایک نقطۂ خیال پر یکجا ہو سکیں۔

مسلمانوں کی بین الاقوامی حالات سے عدم مطابقت کی وجہ سے مغربی مفکرین وقائدین اس نہج پر سوچنے لگے ہیں کہ اسلام آج کے تمدنی تقاضے پورا کرنے سے قاصر ہے اور ہماری (یعنی مغرب کی) یہ ذمہ داری ہے کہ اسلام کو مہذب اور جمہوری بنائیں۔ چنانچہ امریکہ کے تھنک ٹینک (Think Tank) رینڈ کارپوریشن (Rand Corporation) نے ۲۰۰۳ء میں ایک رپورٹ ترتیب دی ''مہذب جمہوری اسلام'' (Civil Democratic Islam) اس میں انہوں نے مسلمانوں میں شدید نوعیت کے اختلافات، بین الاقوامی دھارے سے عدم مطابقت اور ترقی ونشوونما کے حصول میں ناکامی کو اسلام اور مغرب کے درمیان پیدا ہونے والے بحران، مسلم دنیا میں بڑھتی ہوئی عسکریت اور دہشت پسندی کا ذمہ دار قرار دیا۔ اور تہذیب یافتہ مغرب کا فرض قرار دیا کہ وہ اسلام کو مہذب اور جمہوری بنائے۔ (۱۲۸) یہاں مغرب کے ''تہذیبی مشن'' اور سامراجی مقاصد کو فی الحال رہنے دیجیے۔ (اس پر آئندہ تفصیل سے بحث کی جائے گی)۔ یہاں تو صرف یہ دیکھیے کہ آج مغرب اسلام کو کس نظر سے دیکھ رہا ہے۔ اقبال کے دور میں جب سپنگلر (Spngler) نے اسلام کو مجوسی اور نفی خودی کا حامل قرار دیا تھا تو اقبال نے بڑے مدلل انداز میں اس کی تردید کی تھی۔ (۱۲۹) لیکن آج مسلمانوں میں وہ تحقیقی وتخلیقی اور اجتہادی صلاحیت ہی نہیں جو مغرب کے بے جا الزامات اور دعوؤں کو دلائل سے رَد کر سکے۔

تھا جہاں مدرسۂ شیری و شاہنشاہی
آج ان خانقاہوں میں ہے فقط روباہی

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۶/۴۰۰)

آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس (۲۱، مارچ ۱۹۳۲ء) میں اقبال نے کہا تھا:

> ''روحانی طور پر ہم ان احساسات اور تخیلات کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں جو ہم نے پچھلی صدیوں کے دوران میں اپنے گرد لپیٹ لی ہیں اور یہ بڑوں کے لیے باعثِ شرم ہے کہ ہم نے نئی پود کو ان اقتصادی سیاسی اور مذہبی انقلابات کے لیے تیار نہیں کیا جو موجودہ دور میں انہیں پیش آئیں گے۔ تمام ملت کو اپنی ذہنیت درست کرنے کی حاجت ہے تاکہ تازہ اُمیدوں اور تازہ مقاصد کا احساس پیدا ہو سکے۔'' (۱۳۰)

اقبال اس نکتے سے آگاہ تھے کہ صنعتی انقلاب کے بعد جدید دنیا نے اپنی فکری منہاج کو کئی دفعہ بدلا ہے لیکن مسلمان

اس عرصے میں مکمل طور پر فکری انحطاط کا شکار رہے ہیں (۱۳۱) اس صورتحال نے اسلام کو مغرب سے متصادم کر دیا ہے۔ مسلمان تو یہ بھی نہ سمجھ سکے کہ ان افکار میں کون سے افکار اسلامی فکر سے متصادم ہیں اور کون سے ہم آہنگ۔ اقبال یہ بھی سمجھتے تھے کہ اس متحارب و متصادم صورتحال سے نمٹنے کی صرف ایک ہی صورت ہے ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''۔ اسلام کی نجات اور بقاوارتقاء حصولِ علم پر منحصر ہے۔ آج مغرب کے سامنے سر اُٹھانے کا صرف ایک ہی حل ہے کہ اسلام قرونِ وسطیٰ کے دور سے نکل کر آج کی جدید دنیا میں آئے۔ اس اہم ترین حقیقت کا احساس اقبال نے اپنے دور ہی میں کر لیا تھا اور کہا تھا کہ:

> ''اسلام اِس دور میں قرونِ وسطیٰ کے تصوف کے اعادے کا متحمل نہیں ہوسکتا جس نے پہلے ہی اپنے پیروکاروں سے ان کی صحت مند جبلت چھین کر اس کے بدلے میں مبہم خیالی (Obscurantism) عطا کی۔ گزشتہ صدیوں کے دوران اس تصوف نے اسلام کے بہترین دماغوں کو اپنے تصرف میں لے لیا۔ جدید اسلام اس تجربے کو دہرانے کا متحمل نہیں ہوسکتا۔'' (۱۳۲)

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے تنزل کے تین اسباب ہیں۔(i) مطلق العنان ملوکیت (ii) ملائیت (iii) پیری مریدی۔ اقبال کے اس تجزیے پر اگر آج کی صورتحال میں غور کیا جائے تو یہ محض مسلمانوں کے زوال و ادبار کے اسباب ہی نہیں ہیں بلکہ اسلام اور مغرب کی کشمکش کے بڑے اسباب بھی ہیں۔ لہٰذا آج مغرب عالمِ اسلام میں جمہوریت کے فقدان (ملوکیت)، تنگ نظری و شدت پسندی (ملائیت)، بے عملی و فکری جمود (خانقاہیت) کا جواز پیش کر کے عالمِ اسلام پر غاصبانہ دستِ تطاول دراز کر رہا ہے۔ چنانچہ امریکہ کے صدر جارج ڈبلیو بش کی جانب سے یہ جملے عموماً سنائی دیتے ہیں کہ ہم عالمِ اسلام میں جدید جمہوری اقدار کو فروغ دے کر اسے جدید ترقی یافتہ اور مہذب بنائیں گے۔ اور ہمارا اولین ہدف سول اور جمہوری اسلام کی ترقی اور اس کی نشوونما سے متعلق ہے۔ ہم مہذب جمہوری اقدار کو فروغ دے کر اسے زندگی کے جدید تقاضوں اور جدید مطالبات سے ہم آہنگ کریں گے'' (۱۳۳) اقبال نے اپنی شعری و نثری تخلیقات و تصنیفات میں ان اداروں کے (ملوکیت، ملائیت، خانقاہیت) زہریلے اثرات پر دوٹوک اور برملا انداز میں تنقید کی ہے۔ ان کے نزدیک سرسیّد (برصغیر)، مفتی عالم جان (روس) اور جمال الدین افغانی (افغانستان) جو محمد ابن الوہاب سے متاثر ہوئے اور جن کی وہابی تحریک جدید اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ تھی، ان تینوں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا

تھا (۱۳۴)۔ اقبال اِن کی اصلاحی تحریکوں کی غایت اور محرکات وعوامل سے بحث کرتے ہوئے ان تینوں قوتوں کو کھلی اور بے لاگ تنقید کا نشانہ بناتے ہیں:

''سوال کیا جا سکتا ہے کہ ان جلیل القدر ہستیوں کی غایت کیا تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے دنیائے اسلام میں تین مخصوص قوتوں کو حکمران پایا اور ان قوتوں کے خلاف بغاوت پیدا کرنے کے لیے اپنی پوری طاقت کو مرتکز کر دیا۔

۱۔ ملائیت:

علماء ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوتِ عظیم کا سرچشمہ رہے لیکن صدیوں کے مرور کے بعد خاص کر زوالِ بغداد کے زمانے سے وہ بے حد قدامت پرست بن گئے۔ اور آزادیِ اجتہاد (یعنی قانونی امور میں آزادانہ رائے قائم کرنا) کی مخالفت کرنے لگے۔ وہابی تحریک جو انیسویں صدی کے مصلحین اسلام کے لیے حوصلہ افزا تھی درحقیقت ایک بغاوت تھی علماء کے اس جمود کے خلاف، پس انیسویں صدی کے مصلحین اسلام کا پہلا مقصد یہ تھا کہ عقائد کی جدید تفسیر کی جائے اور بڑھتے ہوئے تجربے کی روشنی میں قانون کی جدید تعبیر کرنے کی آزادی حاصل کی جائے۔

۲۔ تصوف:

مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں جس نے عوام کی قوتِ عمل کو ضعیف کر رکھا تھا اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبے سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا۔ اس نے بتدریج اور غیر محسوس طریقے پر مسلمانوں کی قوتِ ارادی کو کمزور اور اس قدر نرم کر دیا تھا کہ مسلمان اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے لگے تھے۔ انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف

کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور مسلمانوں کو عصر جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس روح سے آشنا ہو جائیں جو مادہ سے گریز کرنے کی بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے۔

۳۔ملوکیت:

مسلمان سلاطین کی نظر اپنے خاندان کے مفاد پر جمی رہتی تھی۔ اور اپنے اس مفاد کی حفاظت کے لیے وہ اپنی ملت کو بیچنے میں پس پیش نہیں کرتے تھے۔ سیّد جمال الدین افغانی شہید کا مقصد خاص یہ تھا کہ مسلمانوں کو دنیائے اسلام کے ان حالات کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جائے۔"(۱۳۵)

پروفیسر فتح محمد ملک کے بقول:

''ہر چند انیسویں صدی کی ان عظیم انقلابی شخصیات کی علمی و عملی جدوجہد ان تین اداروں کے مادی و روحانی جبر و استبداد کو ختم کرنے میں ناکام رہی۔ تاہم ان کی فکری و انقلابی جدوجہد اقبال جیسی عہد آفریں شخصیات کے لیے سرچشمۂ فیضان ثابت ہوئی۔ اقبال نے شہنشاہیت، ملائیت اور خانقاہیت کے استحصالی اداروں کی تباہی کو اسلام کی نشاۃ الثانیہ کا اوّلین مرحلہ قرار دیا''(۱۳۶)

غور کرنے کی بات یہ بھی ہے کہ اقبال نے ان تینوں اداروں کو ''قوتیں''(Three Main Forces) قرار دیا ہے۔ چنانچہ یہ قوتیں کسی بھی روپ میں موجود ہو سکتی ہیں۔ چاہے سرمایہ داروں، جاگیرداروں، وڈیروں، زمینداروں کے روپ میں ہوں یا مخدوموں کے روپ میں، سیاسی و مذہبی تنظیموں کے روپ میں ہوں یا عوام کے روپ میں، قدامت کے روپ میں ہوں یا جدیدیت کے روپ میں، جمہوریت کے روپ میں ہوں یا شاہی کے روپ میں، مسجد کے مولویوں کے روپ میں ہوں یا خانقاہوں کے مجاوروں کے روپ میں۔ آج بھی مسلم معاشرے میں موجود ہیں۔ ان قوتوں کے رنگ روپ، شکل و صورت کا اندازہ اقبال کے ان اشعار سے لگائیے:

ملوکیت:

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیۂ ان الملوک — سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز — دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴/۲۹۰)

ملائیت وخانقاہیت:

لبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب — مگر لذتِ شوق سے بے نصیب
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا — لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد — محبت میں یکتا، حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا — یہ سالک مقامات میں کھو گیا

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۷، ۱۲۸/ ۳۵۱، ۳۵۲)

اور یہاں مُلّا وصوفی یا ملائیت وخانقاہیت مل کر ایک ہوگئے ہیں:

یا وسعتِ افلاک میں تکبیر مسلسل — یا خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہبِ مردانِ خود آگاہ و خدا مست — یہ مذہبِ مُلّا و نباتات و جمادات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۹/۴۰۳)

یہ وہ ملائیت ہے جو بظاہر ایک فرد سے وابستہ دکھائی دیتی ہے لیکن حقیقی طور پر ایک قوت کی حیثیت سے یہ بنیادی طور پر ایک فرسودہ طرزِ فکر کا نام ہے جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ (۱۳۷) اسلام اور مُلّا ازم دو مختلف زاویۂ نگاہ ہیں۔ اسلام ایک انقلابی قوت ہے جو معاشرے کے ہر پہلو کا احاطہ کرتی ہے جبکہ مُلّا ازم تنگ نظری، قدامت پرستی، ماضی پرستی، رجعت پسندی، خودغرضی، شدت پسندی، بنیاد پرستی، جہالت اور فکری و ذہنی غلامی کا نام ہے۔ اسی مُلّائیت کے بارے میں اقبال نے کہا ہے:

دین مُلّا فی سبیل اللہ فساد

(جاویدنامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۶/۶۶۴)

مدارس، علماء اور مذہبی تنظیموں کی وجہ سے ملائیت کو بے پناہ فروغ حاصل ہوا ہے۔ ''مُلّائیت'' میں افراد کو

اپنی فکر و فراست سے گریز سکھایا جاتا ہے۔ احکامات کو من و عن قبول کرنا لازمی جزو ہے۔ اس فکری غلامی کو ''وفاداری'' کہا جاتا ہے۔ مُلّا اطاعت کا عادی ہے۔ طاقتور کی اطاعت و خوشامد کرتا ہے پھر اپنے تابعین سے اسی اطاعت و خوشامد کا متقاضی ہوتا ہے۔ اس قسم کے مذہبی احیاء کو حیرت انگیز طور پر اقبال نے خوب پہچانا ہے۔

''مُلّا کی اذاں اور ، مجاہد کی اذاں اور''

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۶۲/۴۸۶)

اسلام کی جو تعبیر مُلّا کرتا ہے وہ مغرب کے لیے کسی قسم کا چیلنج نہیں بنتی بلکہ مغربی سرمایہ داری کو تقویت پہنچاتی ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک عہد جدید میں جس قسم کے دین کے احیاء کی ضرورت ہے، مُلّا کا دین اس کے بالکل مخالف ہے۔ اسی قسم کے ملائی طرز کے مذہبی احیاء نے مسلمانوں میں تنگ نظری و قدامت پرستی، بنیاد پرستی و شدت پسندی کو استوار کیا ہے۔ بنیاد پرست و قدامت پسند اس دور کے سیاسی و ثقافتی، معاشی و معاشرتی محرکات کا اور ان کی قوت و اثر کا اندازہ لگانے کے علم سے بالکل ناواقف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مغرب کے زیر اثر مُلّا نے اسلام میں بھی پاپائی نظام تشکیل دیا ہے۔ بقول ڈاکٹر رفعت حسن ''یہ تنظیمی ملائیت و پاپائیت، اور بنیاد پرستی اسلام میں عیسائیت سے آئی ہے جسے مغرب نے مسلمانوں سے وابستہ کر دیا ہے۔ لیکن اس کا بہر حال اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔'' (۱۳۸)

اگر چہ مُلّا پاپائیت و رہبانیت کی مخالفت کرتا ہے مگر عیسائیت کی تنظیم سازی سے متاثر ہو کر اسلام میں بے شمار مذہبی تنظیمیں وجود میں آ چکی ہیں۔ اس کا احساس اقبال سے قبل سید امیر علی کو بھی تھا:

> ''اسلام کے موجودہ نام لیواؤں پر افسوس ہے جس طرح کلیسائی آبائیت (Patristicism) نے دین عیسوی کو اصلی صورت کو مسخ کر دیا تھا۔ اسی طرح علمائے ظاہر کی اندھا دھند تقلید پرستی نے اسلام کی حقیقی روح کو جلوہ گر ہونے سے روک دیا ہے جو کچھ عیسائیت میں ہو چکا ہے وہی اسلام میں ہو رہا ہے۔'' .....
>
> ''اجتہادِ ذاتی کا حق فقہائے قدیم پر ختم ہو گیا اور اس زمانے میں اس کی مشق گناہ ہے۔'' (۱۳۹)

سید امیر علی کے نزدیک جس طرح حقیقی اسلام اور حقیقی عیسائیت میں کوئی فرق نہیں اسی طرح مسخ شدہ اسلام اور مسخ شدہ عیسائیت میں بھی کوئی فرق نہیں۔

عہدِ جدید میں افسوس ناک صورتحال یہ ہے آج کا مُلاّ علومِ جدید کی ترویج، انتظامی وعسکری نظام کا تو حامل ہے لیکن فکری اعتبار سے روایت پسند اور جمود کا شکار ہے۔ بحیثیت مجموعی آج کا مُلاّ صنعت کاری، سرمایہ داری، سائنس وٹیکنالوجی اور ان سے وابستہ تقاضوں کو مسترد نہیں کرتا، بلکہ آج کا مُلاّ اور اس کی تنظیم اپنا پیغام پہنچانے کے لیے جدید مواصلاتی اور تنظیمی طریق کار استعمال کرنے میں بے حد مہارت رکھتا ہے لیکن جہاں تک مذہب کا تعلق ہے وہ اپنے نظریات میں شدید ہے اور قرونِ وسطیٰ کے دور میں مقیم ہے۔ وہ سائنس کی پیدا کردہ اشیا کو تو استفادہ کے قابل سمجھتا ہے مگر فکری انداز میں عقل کی آزادی کے خلاف ہے اور اپنی نوعیت میں کسی طرح بھی اجتہادی نہیں۔ ایسی تنظیمی ملائیت عیسائیت میں بھی ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے نزدیک تو ''اخوان المسلمون'' اور ''جماعت اسلامی'' جیسی منظم اور ترقی یافتہ تنظیمیں بھی (دیو بند اور ندوہ وغیرہ کے جمود اور قدامت کا تذکرہ باب سوم میں کیا جا چکا ہے) فکری گھٹن اور بنیاد پرستی کا شکار ہیں اور نظریات میں شدید ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک ان سب لوگوں کا روّیہ جانتے بوجھتے دانش دشمنی کا رہا ہے۔ اور یہ اپنے پیروکاروں کو روشن خیالی کے بجائے فکری غلامی کی طرف لے جاتی ہیں۔ (۱۴۰) مثلاً سیّد قطب شہید کے نزدیک مادی ترقی و مادی ایجادات، سائنس اور علوم اسلام کا لازمی جزو ہیں بلکہ اسلامی تہذیب تو جہاں بھی قائم ہوگی وہاں کے مادی وسائل و امکانات کا پورا پورا استعمال کرے گی۔ اور جہاں یہ امکانات موجود نہ ہوں گے وہاں خود یہ امکانات مہیا کرے گی، اگرچہ قائم اپنے بنیادی اصولوں اور اقدار پر ہوگی (۱۴۱) دیکھیے ایک طرف تو اتنی لچک ہے کہ اس مندرجہ بالا عبارت سے اقبال کا ''تغیر و اثبات'' کا نظریہ ذہن میں آتا ہے۔ دوسری طرف !!!! یہ عبارت ملاحظہ کیجیے: ''اسلامی تحریک کا آغاز دونوں صورتوں میں ہونا ضروری ہے یعنی جہاد بالسیف اور جہاد بالقول .. .. یہ تصور کرنا کتنی بڑی سادہ لوحی ہے کہ ایک دعوت روئے زمین پر بسنے والی پوری بنی نوعِ انسان کی آزادی کا اعلان کرے اور پھر وہ مذکورہ بالا رکاوٹوں کا سامنا محض زبان و بیان (جہاد بالعلم/ جہاد بالقول) کے جہاد سے کرتی پھرے۔ بے شک یہ دعوت زبان و بیان سے بھی جہاد کرتی ہے مگر کب؟ اس وقت جب انسان اس دعوت کو قبول کرنے میں آزاد ہوں . لیکن جب مادی اثرات اور رکاوٹوں کی عمل داری ہو تو اس کے بغیر چارہ نہیں ہے کہ پہلے ان کو بذریعہ قوت دور کیا جائے۔'' (۱۴۲)

تیسرے باب میں علماء کی تنگ نظری اور ان کے بارے میں اقبال کے خیالات قلمبند کیے جا چکے ہیں۔ سیّد سلیمان ندوی (جن کو اقبال نے اسلام کی جوئے شیر کہا ہے) اور ابوالحسن علی ندوی کی علمی خدمات کا کون منکر ہو سکتا ہے۔ لیکن ان کا روّیہ بھی اجتہادی خیالات کے باب میں کیا تھا۔ ذرا ابوالحسن علی ندوی صاحب کا یہ بیان ملاحظہ

کیجیے:

''ان (اقبال) کے مدراس کے خطبات میں جو انگریزی میں ''Reconstruction of Islamic thought'' کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ اور ان کا عربی، اردو ترجمہ، بھی ہوا ہے، میں بہت سے ایسے خیالات وافکار ملتے ہیں جن کی تاویل وتوجیہہ اہلِ سنت کے اجتماعی عقائد سے مطابقت مشکل ہی سے کی جا سکتی ہے۔ یہی احساس استادِ محترم مولانا سید سلیمان ندوی کا تھا، ان کی تمنا یہ تھی کہ یہ لیکچر شائع نہ ہوتے تو اچھا تھا۔''(۱۴۳)

فتح محمد ملک نے بے حد دلچسپ نشاندہی کی ہے کہ ''بیشتر علمائے دین کی مانند مولانا کو اقبال کا اجتہادی روّیہ اتنا ناگوار گزرا ہے کہ وہ ان کی عہد آفریں تصنیف کا نام بھی اپنے حافظے میں محفوظ نہیں کر سکے۔''(۱۴۴) (جیسا کہ مندرجہ بالا نام سے ظاہر ہے) اقبال علمائے اسلام اور مذہبی جماعتوں کی اس روش سے بیزار تھے۔ اقبال کی رائے ان کے بارے میں یہ تھی:

جلوتیانِ مدرسہ کورنگاہ و مردہ ذوق　　　خلوتیانِ مے کدہ کم طلب و تہی کدو

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۱۶/۴۴۰)

یہاں علمائے اسلام یا مذہبی جماعتوں کی مخالفت مقصود نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ اِس شدت پسندی اور قدامت پرستی کی وجہ سے اسلام کی غلط اور مسخ شدہ تصویر اُبھر کر سامنے آتی ہے جو تصادم کو ہوا دیتی ہے۔

پھر یہ روّیہ صرف اسلام میں نہیں ہے بلکہ اِس کی نشاندہی ہنٹنگٹن (Huntington) نے عیسائیت میں بھی کی ہے۔ یہ بنیاد پرست تحریکیں ہیں جو مذہبی عقائد اور اداروں کی بزورِ قوت تطہیر کرنا اور مذہبی احکامات کے مطابق انفرادی ومعاشرتی روّیوں اور عوامی طرزِ عمل کو ڈھالنا چاہتی ہیں۔ اس قسم کے مذہبی احیاء کو وہ کیپل (Kepel) کے حوالے سے خدائی انتقام (La Revanche Dieu) کہتا ہے۔(۱۴۵) اس روّیے نے دونوں طرف کے تعلقات میں شدت پسندی، نفرت اور تصادم کو بڑھایا ہے۔

تاریخ شاہد ہے کہ یہ مُلّائیت ملوکیت کی دستِ راست ہے۔ سرمایہ داری کو فروغ دینے، تشدد کو پھیلانے، جہالت کو پروان چڑھانے اور عوام کا استحصال کرنے میں پیش پیش ہے۔(۱۴۶) اور اس طرح شعوری اور لاشعوری طور پر عالمگیر پیمانے پر مغربی تہذیب کی سامراجیت کو برقرار رکھنے اور پروان چڑھانے میں ممد ومعاون

ثابت ہوتی ہے اور مغرب کے ''ابلیسی نظام'' کو بھی اس بات پر فخر ہے۔

یہ ہماری سعیِ پیہم کی کرامت ہے کہ آج صوفی و مُلّا ملوکیت کے بندے ہیں تمام

(ارمغانِ حجاز/کلیات اقبال اردو، ص ۷۰۳/۱۱)

اسلام کی تصویر ایک طرف تو ملائیت نے مسخ کی تو دوسری طرف مستشرقین نے (جس کی طرف اشارہ گزشتہ صفحات میں کیا گیا ہے مثلاً فان گروبنام کے حوالے سے اور ہنٹنگٹن کے حوالے سے۔ تفصیلی تبصرہ آئندہ کیا جائے گا)۔ اقبال کو اس امر کا بھی احساس تھا۔ وہ مستشرقین کی ''ملوکانہ اغراض'' سے واقف تھے نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام ایک وحشی، جاہل، پسماندہ، جامد اور تلوار کا مذہب بن کر سامنے آیا۔ اور آج مغرب اسلام کو ''مہذب'' بنانے کا عمل بڑی تیزی سے سرانجام دے رہا ہے۔ اقبال کے افکار کی روشنی میں دیکھا جائے تو اس صورتحال کو بہتر بنانے کے لیے ایک طرف تو احیائے مذہب کے ساتھ احیائے علوم کی تحریک چلانے کی ضرورت ہے جو اسلام کی درست حرکی و انقلابی تصویر سامنے لائے۔ دوسری طرف اہلِ مغرب اور مستشرقین کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ ''ملوکانہ اغراض'' سے آزاد ہو کر صحیح معنوں میں ہیومنزم (Humanism) اور علم دوستی کی طرف آئیں۔

جہاں تک مغرب کی انسان دوستی وعلم دوستی کا تعلق ہے اس کی اخلاقی قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ کیونکہ اس روش نے دنیا کو ایک گلوبل ولیج میں ڈھال دیا ہے۔ مغرب میں اس جذبے سے تنگ نظری کا خاتمہ مقصود تھا۔ لیکن اقبال کی نظر میں مغربی ہیومنزم کی روح انفرادی ہے نہ کہ اجتماعی۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:

> ''یہ ایک ایسا فکری رجحان تھا جس میں سے اجتماعی اعتبار سے اتحادِ انسانی کا کوئی پہلو نہیں نکلتا تھا۔ اس لیے ہیومنزم بجائے خود ایک تحریک کی صورت میں کسی عالمگیر یا بین الاقوامی معاشرے کی تعمیر کا ذریعہ نہ بن سکتا تھا۔'' (۱۴۷)

مغرب میں یہ احیاءُ العلوم اور علم دوستی وانسان دوستی بڑی حد تک اسلامی قوتوں کا نتیجہ تھی۔ لیکن مغرب کی مادہ پرست ذہنیت کی وجہ سے اور آج اپنے تباہ کن عناصر کی وجہ سے یہ انسانی فلاح و بہبود کے ساتھ ساتھ انسانی مفاسد کی حامل بھی محسوس ہونے لگتی ہے۔ اور یوں پوری دنیا کو انسان دوست معاشرے کے بجائے تصادم، حرص و ہوس اور استحصال و استعمار کی بھٹی میں جھونک رہی ہے۔

> ''یورپ میں اسلام کا یہ سیاسی زوال بدقسمتی سے کہا جا سکتا ہے ایسے وقت میں رونما ہوا جب مسلم حکماء کو اِس حقیقت کا احساس ہونے لگا تو نہ استخراجی علوم

لایعنی ہیں اور جب وہ استقرائی علوم کی تعمیر کی طرف کسی حد تک مائل ہو چکے تھے۔ دنیائے اسلام میں تحریکِ ذہنی (عقلیت) عملاً اس وقت سے مسدود ہو گئی اور یورپ نے مسلم حکماء کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کیا۔ یورپ میں جذبۂ انسانیت کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بروئے کار آئیں۔ یہ کہنا مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ جدید یورپین جذبۂ انسانیت کا جو ثمر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے اسے کئی لحاظ سے اسلامی تمدن کی توسیع پذیری کہا جا سکتا ہے۔ اس اہم حقیقت کا احساس نہ آج کل کے یورپین کو ہے اور نہ مسلمانوں کو کیونکہ مسلمان حکماء کے جو کارنامے محفوظ ہیں وہ ابھی تک یورپ، ایشیا اور افریقہ کے کتب خانوں میں منتشر ہیں۔ اور غیر مطبوعہ شکل اور حالتوں میں ہیں۔ آج کل مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود انکے تمدن سے برآمد ہوا ہے وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہو کہ آئن اسٹائن کے نظریے سے ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحث ہوتے تھے (ابوالمعالی جس کا قول ابن رشد نے نقل کیا ہے) تو آئن اسٹائن کا موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی معلوم نہ ہو۔ اس کے علاوہ جدید استقرائی منطق سے اسے جو بیگانگی ہے وہ بہت کچھ کم ہو جائے۔ اگر اس کو یہ معلوم ہو کہ جدید منطق کا تمام کا تمام نظام رازی کے ان مشہور و معروف اعتراضات سے وجود میں آیا جو انہوں نے ارسطو کے استخراجی منطق پر عائد کیے تھے۔ اس قسم کے عالموں کا تیار کرنا از بس ضروری ہے۔ کیونکہ جدید علم کے اخذ و جذب کرنے میں صرف یہی لوگ مدد کر سکتے ہیں۔'' (۱۴۸)

مغرب کی یہ علم دوستی اور انسان دوستی کی تحریک بلاشبہ اسلامی قوتوں کے زیرِ اثر وجود میں آئی ہے۔ اور عالمی اخوت کی بنیادوں پر ایک نئی دنیا وجود میں لانے کی ترغیب دیتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ مغربی مادیت کے زیرِ اثر اخلاق و مذہب سے علیحدہ ہو جاتی ہے اس لیے اجتماعی مفاد سے قطع نظر کر کے اپنے انفرادی مفاد اور حرص و ہوس پر

نظر جما کر اپنا ناطہ ملوکیت کے عزائم سے جوڑ لیتی ہے۔ بالفاظِ دیگر اس کی بنیاد مادہ پرستی ہے۔ مغرب کے انسان نے تعقل اور خارجی عناصر کی تحریک پر اپنی توجہ صرف کی ہے۔ اس طرح اس کا حیاتی وجدان اندر سے مفلوج ہو کر ارتقائی سفر میں رک سا گیا۔ مغرب نے سورج، چاند، ستاروں پر کمند ڈال کر برق و تجلی اور روشنی وشعاع کی رفتار کو اپنا غلام بنالیا ہے، لیکن نفس کو اپنا غلام نہیں بنا سکا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے مادے کی تسخیر کے ساتھ نسل انسانی کو بھی اپنا غلام بنانا شروع کر دیا۔ اور اس کے لیے پہلے پورا مغرب آپس میں لڑتا رہا اور آج یہ مغرب ایک ہو کر اسلام سے متصادم ہے۔ اس کا حل سوائے اس کے کیا ہے کہ صحیح اخلاقی اقدار کی بنیادوں پر علم دوستی کی تحریک کو آگے بڑھایا جائے۔ تا کہ اس گلوبل ولیج میں مغرب کے آمرانہ وملوکانہ نظام کی بجائے منصفانہ انسانی نظام ہو۔ اقبال کے نزدیک یہ انسانی تصورات ونظام دنیائے انسانیت کو اسلام ہی سے مل سکتے ہیں۔

اقبال کی مندرجہ بالا تحریر سے بھی اور دیگر تحریروں سے بھی جو اہم ترین بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ گزشتہ پانچ سو سالوں میں جبکہ مسلم دنیا جمود میں مبتلا تھی مغرب مسلسل فکری ترقی کرتا رہا۔ اور اپنی قوتِ تسخیر اور روحِ ایجاد سے ساری کائنات کو زیرِ نگیں کر لیا۔ ظاہر ہے مغربی تہذیب کا یہ غلبہ محض اتفاقی واقعہ نہیں ہے بلکہ اس کے اسباب زیادہ تر وہی ہیں جو مسلم تہذیب کے غلبے کے تھے۔ اگر مغرب نے اخلاقی اقدار کو پامال نہ کیا ہوتا تو مغربی تہذیب درحقیقت اسلامی تہذیب کا تکملہ ہوتی۔ اس لیے کہ مسلمانوں کے خوابِ غفلت میں یورپ نے اپنی بیداری کی حالت میں مسلمانوں ہی سے استفادہ کیا ہے۔ اس لیے اقبال کے نزدیک ادب، فلسفہ اور جدید سائنس کے میدانوں میں یورپی کلچر کو کئی اعتبار سے اسلامی تمدن کی توسیع کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس حوالے سے اقبال مغربی تہذیب کے لیے نہ صرف نرم گوشہ رکھتے تھے بلکہ مغربی تہذیب کی اس خصوصیت کے کھلے دل سے قائل تھے۔

> ''مذاہب، فلسفہ، طبیعات اور دیگر علوم وفنون سب مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزلِ مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی علومِ جدیدہ اور فنونِ حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا۔ اور علوم کی بنیاد نظریات وقیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدائش کا موجب بنی۔'' (۱۴۹)

گویا جدید یورپی تہذیب بڑی حد تک اس پیغام کی تکمیل ہے جو اسلام نے دیا تھا۔ اقبال کا یہ موقف بے حد جرأتمندانہ ہے دوسری طرف تہذیبوں کی کشمکش میں بے حد اہمیت اور افادیت کا حامل بھی۔ اِس لیے کہ اس سے دونوں تہذیبوں کے درمیان مشترک رشتوں کی وضاحت ہوتی ہے۔ لیکن اس میں رکاوٹ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک ایک تو مسلمانوں کی جہالت ہے کہ جو کچھ ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے (یعنی جدید علوم اور مغرب کی جدید علمی ترقیاں) اس کو وہ غیر اسلامی سمجھتے ہیں۔ پھر مستشرقین کی غلط بیانیاں ہیں جنہوں نے کافی حد تک اسلام کی حقیقت کو جھوٹ کے پردے میں چھپالیا ہے۔ پھر مغرب کا متکبر اور متعصب ذہن ہے جو اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں پس وپیش سے کام لیتا ہے۔ عام یورپین بھی لاعلم ہے اور اس کی بڑی وجہ اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ مسلمان حکماء کے کارنامے ابھی تک یورپ، ایشیا اور افریقہ کی لائبریریوں میں غیر مطبوعہ شکل میں مدفون ہیں۔ عام آدمی کی رسائی ان تک نہیں ہوسکی۔ اقبال نے تو اپنے دور میں اپنے مشاہدے کی بنا پر یہ بات لکھی تھی۔ آج بھی صورتحال یہ ہے کہ بقول محمد زکریا ورک: ''آج بھی اس وقت یورپ کی لائبریریوں میں 250,000 کے قریب عربی کتابیں اور مخطوطات محفوظ پڑے ہیں جن میں مدفون انمول خزانوں سے ابھی دنیا مستفید نہیں ہوسکی'' (۱۵۰) نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان جدید مغربی تہذیب سے بیگانگی محسوس کرتے ہیں تو دوسری طرف مغرب بھی اپنے تہذیبی تکبر اور تعصب میں اسلام پر منصفانہ نظر ڈالنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا۔ اگر دنیا کے رہبر خلوصِ دل سے تہذیبی ہم آہنگی چاہتے ہیں تو ان حقائق کو سامنے لاکر مشترک تہذیبی اقدار پر مکالمے کے ذریعے ایک دوسرے کو قریب لانا ہوگا۔

آج عالمِ اسلام تیزی سے مغرب کی طرف راغب ہو رہا ہے تو اس میں کوئی قباحت نہیں اس لیے کہ یہ تہذیبی سرچشمہ تو وہی ہے جو خود اس کے تخلیقی سوتوں سے پھوٹا تھا۔ آج اگر مسلمان مغرب سے رہنمائی حاصل کرتے ہوئے مغربی تہذیب کی صحت مند اقدار، سائنس اور ٹیکنالوجی اپنی تہذیب معاشرت میں جذب کرتے ہیں تو بقول اقبال وہ کسی غیر اسلامی تمدن کی اقدار نہیں اپنا رہے ہیں بلکہ مغرب سے وہی کچھ واپس لے رہے ہیں جو تاریخ کے ایک مرحلے پر خود انھوں نے مغرب کو دیا تھا لیکن اس میں احتیاط طلب امر یہ ہے کہ مسلمان مغرب کی حقیقی اندرونی روح کو حاصل کریں نہ کہ ظاہری چمک دمک کو (۱۵۱) اور اِس اعتبار سے مغربی تہذیب اسلام کے لیے کوئی خطرہ نہیں بلکہ مسلمانوں کی ترقی وتعمیر اور استحکام کا وسیلہ ہے۔ اِس لحاظ سے اقبال کے نزدیک یہ ڈرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ مسلمان اس سے استفادہ کرسکتے ہیں۔ (۱۵۲)

اقبال کا موقف یہ ہے کہ وہ دن گئے جب مغرب اسلام سے متاثر ہوا کرتا تھا اس کے برعکس اسلام ہی

تیزی سے مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔(۱۵۳) ظاہر ہے اسلام کے اس زوال پذیر دور میں مغرب تو اسلام سے متاثر ہونے سے رہا مغرب اس وقت مادی ترقی کے عروج پر ہے چنانچہ فطری طور پر عالمِ اسلام ہی نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھے گا۔ پس مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ مغربی تہذیب سے استفادہ کرتے ہوئے قلب و نظر کے اس فساد میں مبتلا نہ ہوں جس میں یورپ مبتلا ہے۔ اس تہذیب کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ یہ بے دین ہے۔ اسی وجہ سے تمام اخلاقی برائیاں اور انتشار پیدا ہو رہا ہے۔

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب — کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید — ضمیرِ پاک و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۵/۵۸۵)

یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد — زیرِ گردوں رسمِ لادینی نہاد

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۳/۸۳۹)

آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست — چشمِ او ینظر بنور اللہ نیست
او نداند از حلال و از حرام — حکمتش خام است و کارش ناتمام

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۰/۸۲۶)

تہذیبی کشمکش کے حوالے سے عالمِ اسلام کو مغرب سے استفادہ کرنے کا مشورہ دینا بے حد نازک اور اہم مرحلہ ہے۔ نازک اس لیے کہ ذراسی بے احتیاطی مغرب کی اندھی تقلید اور ذہنی غلامی کا شکنجہ مضبوط کر سکتی ہے، اہم اس لیے کہ آج تصادم کے اِس دور میں اشتراکِ عمل، ہم آہنگی اور مکالمہ و یگانگت کا ایک اہم طریقہ کار یہ بھی ہے کہ مشترک پہلوؤں کی تلاش بذاتِ خود ایک صلح و آشتی اور محبت کا عمل ہے۔ لیکن اس سلسلے میں اقبال کے نزدیک پورے طور پر ناقدانہ بصیرت کی ضرورت ہے تاکہ مغربی تہذیب کی نوعیت پورے طور پر سامنے آسکے اور اس سے اپنے بنیادی اصولوں کی روشنی میں استفادہ کرنے میں آسانی ہو۔(۱۵۴) پھر اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے اصولوں کی درست تشریح بھی ضروری ہے تاکہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی کماحقہٗ حفاظت ہو سکے۔(۱۵۵) دوسرے لفظوں میں اقبال اسلام اور مغرب میں ایک رشتۂ تطابق پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ایک ایسا اشتراکِ عمل جس میں دونوں کی فطری امتیازی خصوصیات بھی برقرار رہیں، اور دونوں ایک دوسرے کے قریب بھی آجائیں۔

اقبال کے اِس بیان سے دو تین باتیں سامنے آتی ہیں۔ (یہ وہی بیان ہے جس میں اقبال نے اسلام

کے مغرب کی طرف تیزی سے بڑھنے کی بات کی ہے اور یہ خطبۂ اوّل، ص ۱۱۱ تا ۱۱۳ پر موجود ہے۔ جس کے حوالے سے ہم نے مندرجہ بالا سطور میں بحث کی ہے اور جس کا ایک پیراگراف ''مغرب کے عناصرِ ترکیبی'' میں بھی درج کیا ہے)۔

دراصل اس بیان میں مغربی تہذیب کی فکری یلغار اور اس سے نمٹنے کے مسئلے پر قلم اٹھایا گیا ہے اور اقبال نے بڑی آسانی اور توازن کے ساتھ محض تین صفحات (ص ۱۱۱ تا ۱۱۳) میں مسئلہ حل بھی کر دیا ہے۔ اسلامی اور مغربی تہذیب کے درمیان یہ فکری و تہذیبی یلغار کا مسئلہ بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ مغرب کی اس فکری یلغار، بالادستی اور تصادم سے نمٹنے کے لیے مجموعی طور پر تین روّیے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ ایک تو مکمل استرداد کا روّیہ: ظاہر ہے یہ روّیہ منفی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عالمِ اسلام جدید مغربی تہذیب کے سارے فوائد سے یکسر انکار کر دے۔ اور مکمل طور پر اِس تہذیب سے اپنا رشتہ منقطع کر لے۔ یہ آج کے صنعتی، نقل و حمل اور مواصلات کی ترقی اور عالمی طور پر باہمی انحصار کے دور میں ویسے بھی ناممکن ہے۔ موجودہ دنیا جو مغرب کی ترقی کی وجہ سے جدید تر اور مربوط ہوتی جا رہی ہے، اس صورتحال میں مغربی تہذیب کے اثرات سے بچا نہیں جا سکتا۔ اور اِس روّیے کے نتائج بھی کچھ اچھے نہیں نکلیں گے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال کے بقول یہ روایت پرست یا قدامت پسند مسلمانوں کا طبقہ ہے جنہیں آج مغرب میں جنگجو، انتہا پسند، جہادی یا بنیاد پرست قرار دیا جاتا ہے یہ حرکت اور تبدیلی کی خواہش تو رکھتے ہیں لیکن جدیدیت کو مسترد کرتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ مغربی انسان دوستی، آزاد خیالی، حقوقِ انسانی، آئینی بالادستی کے تصورات کو بھی سیکولرازم کے باعث رد کرتے ہیں۔ (۱۵۶) وہ مزید لکھتے ہیں کہ:

> ''ان کی مزاحمت بھی مسلم ممالک میں مغربی نو آبادیاتی تسلط کی پیش قدمی روکنے میں ناکام رہی کیونکہ وہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں مغربی ترقی کی حقیقت سے کلی طور پر ناواقف تھے۔ انہوں نے نو آبادیاتی طاقتوں کی دور مار گنوں کا مقابلہ پرانی بیکار رائفلوں اور تلواروں کے ساتھ کرنے کی کوشش کی۔ آگے چل کر سید جمال الدین افغانی اور دوسرے مصلحین نے مسلمان معاشروں میں اس حقیقت پر زور دیا کہ مغرب کی قوت کا راز جاننے کے لیے جدید علوم کا حصول ناگزیر ہے چنانچہ اِن پر بھی ''مغرب پسندی'' بلکہ ''مغرب زدگی'' کا

لیبل چسپاں کردیا گیا۔" (۱۵۷)

آج گلوبل ولیج کے دور میں استرداد پسندی (یا استرداد پسندوں) کا انجام تصادم اور پھر بالآخر اس کا خاتمہ ہے۔ ہنٹنگٹن نے درست کہا ہے "نام ونشان مٹ جانا ہی عام طور پر بیسویں صدی میں خالصتاً استرداد کی پالیسیوں کی تقدیر ہے۔" (۱۵۸) ٹائن بی (Toynbee) کے الفاظ میں کٹرپن (ZeaLotry) قابلِ عمل راستہ نہیں ہے۔(۱۵۹) اور یہ روّیہ حضورؐ کی ان معروف احادیث کے بھی خلاف ہے۔

"علم حاصل کرو چاہے اس کے لیے تم کو چین ہی کیوں نہ جانا پڑے۔"

"حکمت تمہارا گمشدہ مال ہے جہاں سے ملے حاصل کرلو۔"

ویسے بھی تہذیبی اثرات کا عمل نہ صرف شعوری بلکہ لاشعوری طور پر بھی ہوتا ہے اس لیے اِسے کیسے رَد کیا جاسکتا ہے؟ اس روّیے کی بدولت تو مغرب میں اُلٹا اسلام کا تصور ہی خراب ہوا ہے۔ مثلاً پائپس (Pipes) لکھتا ہے:

> "بنیاد پرست ہی جدیدیت نیز مغربیت کو مسترد کرتے ہیں یہ لوگ ٹی وی سیٹ دریاؤں میں پھینک دیتے ہیں۔ کلائی کی گھڑیوں پر پابندی لگاتے ہیں۔ اور اندرونی احتراقی انجن کو رَد کردیتے ہیں۔" "اسلام، جدید بننے کے لیے کوئی متبادل طریقہ فراہم نہیں کرتا۔" (۱۶۰)

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقبال قدامت پسند طبقے کے بے حد خلاف تھے ان کے نزدیک یہ قدامت پرست لوگ "کور ذوق وتہی کدو" تھے۔ خطبۂ اوّل کے مندرجہ بالا بیان میں مغربی تہذیب اور علوم وفنون کو رَد کرنے کی بجائے احتیاط کے ساتھ قبول کرنے کی دعوت دی گئی ہے کیونکہ یہی ایک طریقہ ہے مل جل کر رہنے کا اور یہی طریقہ ہے کہ مغرب کے ہتھیاروں ہی سے مغرب کا مقابلہ کیا جائے جس کے لیے مغرب کی صحت منداقدار اور علوم وفنون کا حصول ضروری ہے۔ ڈاکٹر محمد علی صدیقی نے بالکل درست لکھا ہے کہ:

> "(اقبال) مغربی تہذیب کو کلیتہً ناپاک (Profane) سمجھ کر اسے یکسر مسترد کرنے کے روّیے کو ضرررساں خیال کرتے ہیں یعنی ملت مسلمہ پر لازم آتا ہے کہ مغربی تہذیب نے علم ودانش کی ترقی میں جو کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں ان کو خاطر میں لائے اور اپنے نظامِ معتقدات اور اقدار کے ساتھ مغربی تہذیب

کے مثبت پہلوؤں سے مطابقت (Compatibility) تلاش کرے۔ یہ دعویٰ
کہ اسلام ایک آفاقی مذہب ہے اس امتزاج کو اور بھی ضروری بنا دیتا
ہے۔"(۱۶۱)

۲۔ دوسرا رویّہ مغرب کی اندھی تقلید کا ہے۔ یعنی مغربی تہذیب اور مغربی ماڈل کو بجنسہٖ اختیار کرنا۔ جو راستہ مغرب نے اختیار کیا ہے اس پر آنکھیں بند کر کے چلنا۔ مغربی کلچر کو اپنی پوری زندگی پر حاوی کرنا۔ اِس سلسلے میں نقطۂ نظر یہ ہے کہ مغربی تہذیب ایک ناقابل تقسیم اِکائی ہے جس میں ٹیکنالوجی، زبان کلچر، سیاسی آئیڈیالوجی اور جنسی آزادی سب ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ لہٰذا جو معاشرہ بھی اِس تہذیب کے کچھ پہلو یا کوئی پہلو لے گا دوسرے پہلو بھی خود بخود اس معاشرے میں دَر آئیں گے۔ لہٰذا ٹائن بی (Toynbee) کہتا ہے "ٹیکنیکی مستعاریت" لازمی طور پر معاشرتی و فکری روّیوں میں تبدیلی پیدا کرے گی۔ یہ تبدیلیاں سائنسی اور فلسفیانہ انداز میں لازمی مجبور کریں گی کہ یہ تبدیلی اپنے انتہائی درجے پر پہنچتے ہوئے مذہبی سطح پر بھی اثر انداز ہو۔" (۱۶۲) اس میں پیغام یہ ہے کہ تمہیں کامیاب ہونے کے لیے مکمل طور پر ہم جیسا ہونا چاہیے۔ کیونکہ غیر مغربی معاشرے اگر اپنی بقا چاہتے ہیں تو وہ مکمل طور پر مغرب کو اختیار کرلیں۔ ظاہر ہے یہ ناممکن ہے۔ مسلمانوں میں اس کی سب سے بڑی مثال ترکی ہے۔

اقبال نے تجدد کے ان انتہا پسند علمبرداروں پر قدامت پرستوں کی طرح کڑی تنقید کی ہے۔ اقبال کو یہ اندیشہ تھا کہ کہیں مسلمان مغرب کی تہذیبی روح کو ہی نہ سمجھ سکیں اور اندھی نقالی میں گرفتار نہ ہو جائیں۔ خود اقبال مغربی تعلیم کے فیض یافتہ تھے لیکن وہ ان چند افراد میں سے تھے جو اس تعلیمی نظام کے نقائص سے نہ صرف آگاہ ہوئے بلکہ ان کی خوداعتادی میں اضافہ بھی ہوا۔

اقبال کو غم تھا کہ اندھی تقلید نے مسلمانوں کی معنوی روح کو کچل دیا ہے:

ترا وجود سراپا تجلّیِ افرنگ   کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر
مگر یہ پیکرِ خاکی خودی سے ہے خالی   فقط نیام ہے تو، زرنگار و بے شمشیر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۶/۵۴۶)

اس طبقے سے متعلق ان کو خطرہ یہ تھا کہ یہ مغرب کی اندھی نقالی میں پڑ کر اپنے قومی ورثے سے محروم ہو جائے گا۔ ان کے نزدیک مغرب کی تعلیم انسانی کو مادہ پرستی و دہریت کے قریب اور مروّت سے دور کر دیتی ہے۔

اور یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم ایک سازش ہے فقط دین و مروّت کے خلاف

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۹۹/۵۹۹)

اقبال کا یہ بیان بھی قابلِ توجہ ہے:

''اس کا دماغ مغربی خیالات کی جولاں گاہ بنا ہوا ہے۔ اپنی قومی روایات کے پیرائے سے عاری ہو کر اور مغربی لٹریچر کے نشے میں ہر وقت سرشار رہ کر اس نے اپنی قومی زندگی کے ستون کو اسلامی مرکزِ ثقل سے بہت پرے ہٹا دیا ہے۔..... ہمارا نوجوان اپنی قوم کی سوانح عمری سے بالکل نابلد ہے۔ اسے مغربی تہذیب کے مشاہیر سے رجوع کرنا پڑتا ہے۔ عقلی و ادراکی لحاظ سے وہ مغربی دنیا کا غلام ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کی روح اس صحیح القوام خودداری کے عنصر سے خالی ہے جو اپنی قومی تاریخ اور قومی لٹریچر کے مطالعے سے پیدا ہوتی ہے۔''(۱۶۳)

اقبال جدید علم پر سخت تنقید کرتے ہیں جس کا جھکاؤ تقریباً تمام تر مادیت اور انسانی اقدار کی تباہی کی طرف ہے۔ ''پیر و مرید'' میں ''مریدِ ہندی'' کا پہلا سوال ہے:

چشمِ بینا سے ہے جاری جوئے خوں علمِ حاضر سے ہے دیں زار و زبوں؟

پیر رومی کا جواب یہ ہے:

علم را بر تن زنی مارے بود علم را بر دل زنی یارے بود

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۳۸/۴۶۲)

قدامت پرستی اگر تشدد کی طرف لے جاتی ہے تو افرنگ کی اندھی تقلید شخصیت سے محروم کر کے مغربی سامراجیت کی راہ ہموار کرتی ہے۔

آہ مکتب کا جوانِ گرم خوں! ساحرِ افرنگ کا صیدِ زبوں
مرغ پر نارُستہ چوں پرّاں شود طعمۂ ہر گربۂ درّاں شود

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۴۰/۴۶۴)

اقبال کا یہی رویّہ ترکی، ایران، افغانستان کے ساتھ ہے۔ اقبال ترکی کی جدیدیت کو اسلامی مشرق کے لیے ''طلوعِ اسلام'' کی علامت سمجھتے تھے لیکن جب ترکی اپنی شناخت سے دستبردار ہو کر فرنگ کی کورانہ تقلید کر کے

اپنی تہذیبی شخصیت کی نفی کرنے لگا تو اس پر کڑی تنقید کی:

ترک را آہنگِ نو در چنگ نیست . تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

(جاویدنامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۶/۶۵۴)

ترک از خود رفتہ و مستِ فرنگ زہر نوشیں خوردہ از دستِ فرنگ

بندۂ افرنگ از ذوقِ نمود می برد از غربیاں رقص و سرود

(جاویدنامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۷۹/۷۶۷)

ترکی کے ساتھ مغرب کی کھوکھلی نقالی کی مثال ایران ہے۔ جب ایران تجدد کے نام پر مشرق کا سوئٹزرلینڈ بنانے میں درآمد کیے گئے لات ومنات وعزیٰ کی پرستش میں محو ہوا تو اقبال پر یہ صداقت کھلی کہ:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی

کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۵۴/۶۵۴)

اسی طرح اقبال نے والیِ افغانستان میر امان اللہ خان کو نصیحت کی کہ ''علم الاشیا علّم الاسماستے''۔ جب امان اللہ خان نے اپنی داخلی حکمتِ عملی میں اس کی کوئی پرواہ نہ کی اور علوم وفنون کو مغرب کی طاقت کا اصل راز سمجھنے کی بجائے مغرب کی جھوٹی زندگی کو بھی درآمد کرنا شروع کر دیا تو اقبال نے اس پر کڑی تنقید کی کہ مغرب کی اندھی تقلید کرنے کی بجائے مغربی تہذیب کو ناقدانہ نظر سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔

شرق را از خود برد تقلیدِ غرب باید ایں اقوام را ''تنقیدِ غرب''

(جاویدنامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۷۸/۷۶۶)

اور یہ کہ:

بندۂ افرنگ از ذوقِ نمود می برد از غربیاں رقص و سرود

نقد جانِ خویش در بازد بہ لہو! علم دشوار است می سازد بہ لہو

از تن آسانی بگیرد سہل را فطرت او در پذیرد سہل را

(جاویدنامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۷۹/۷۶۷)

دراصل مشرق میں جدید علوم وفنون، اور تجدید کے ساتھ اقبال کا رویہ یہ تھا:

اس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک — ہے جس کے تصور میں فقط بزمِ شبانہ
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید — مشرق میں ہے تقلیدِ فرنگی کا بہانہ
(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو ص ۱۷۹/۶۷۹)

غرض اقبال کے نزدیک روایتی علمی سطح ذہن اور روح کو پنجرے میں قید کر دیتی ہے۔ اور جدید علمی سطح صرف مادہ پرستانہ اقدار کو فروغ دے کر اعلیٰ انسانی اقدار سے محروم کر دیتی ہے اس کے ساتھ ہی مغربی تہذیب کی برتری کا یقین پیدا کر کے ان کی سامراجی غلامی پر آمادہ کرتی ہے۔ غرض اس کورانہ تقلید کا انجام ترکی کی صورت میں نکلتا ہے۔ جو ایک مقطوع ملک (Torn Country) کی صورت میں نہ مشرق میں ایڈجسٹ ہو پاتا ہے اور نہ مغرب میں۔ ایسے معاشرے مغربی ثقافت کے کچھ پہلو تو متعارف کرا سکتے ہیں لیکن اپنی تہذیب کے بنیادی عناصر کو نہ دبا سکتے ہیں نہ خارج کر سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اپنے بنیادی تشخص کے بارے میں تشکیک کا شکار ہو جاتے ہیں۔ گویا مغربی تہذیب کا یہ ردِعمل بھی استرداد کی طرح ناکام ہے۔

اقبال کے نزدیک یہ دونوں روّیے سیکولرازم کے اس تصور کی پیداوار ہیں جو مغرب کے زیرِ اثر اسلام میں پیدا ہوئے۔ یعنی مذہبی اور غیر مذہبی، دینوی اور اُخروی کی تفریق۔ یہ وہی ثنویت ہے جس کے اقبال انتھک نقاد تھے۔ اسلام میں تو جو کچھ بھی سیکولر (غیر مقدس) نظر آتا ہے وہ اپنے وجود کے لحاظ سے مقدس ہے۔ (۱۶۴) بالفاظِ دیگر اعمال میں اگر نیک نیتی شامل ہو تو وہ خود بخود دینی بن جاتے ہیں۔ اس طرح اسلام میں پہلے ہی زمرے میں دنیاوی امور بھی مقدس شمار ہوتے ہیں۔ اگر نیک نیتی نہ ہو تو وہ افعال واعمال بھی غیر مذہبی ہو جاتے ہیں جو خالص مذہبی سمجھے جاتے ہیں۔ مغربی فکر کے تحت اب سائنس، طب، انجینئرنگ وغیرہ غیر مذہبی یا دینوی سمجھے جاتے ہیں۔ یہ تقسیم اسلام میں زوال کے وقت ہی قائم ہو گئی تھی۔ اس تقسیم کے بہت برے اثرات اسلامی تعلیم اور تہذیب وتمدن اور معاشرے پر پڑے کہ فلسفہ وسائنس کی تعلیم اسلامی نظامِ تعلیم میں اپنے صحیح مقام سے ہمیشہ نیچے ہی گرتی چلی گئی۔ (۱۶۵)

فکرِ اسلامی کی تاریخ میں جو سائنسی اور فنی علوم کو مہمیز ملی اور یونانی علم وحکمت سے استفادہ کر کے اسے آگے بڑھایا گیا، تو اس میں اس قسم کی مذہبی اور غیر مذہبی تعلیم، دنیاوی اور دینی تعلیم یا ''اسلامیانے'' کے تصورات و مباحث نہیں ملتے جو آج مسلمانوں میں رائج ہیں۔ البتہ ان علوم کو، جو سحر وطلسم، کہانت وغیرہ اور اس قبیل کے علوم جو تاریخ اور کائنات کی ٹھوس حقیقتوں سے انحراف کرتے ہیں یا جن کی عقلی وسائنسی تشریح نہیں کی جا سکتی، ان کو قدماء

نے غیر اسلامی کہا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ علوم جو غیر سائنسی طرزِ فکر یا غیر علمی بنیادوں پر استوار تھے ان کو ''اسلامی'' دائرے سے خارج کردیا گیا تھا۔'' (۱۶۶)

مسلمانوں کا سائنسی ارتقا میں حصہ کم نہیں ہے لیکن متقدمین نے کبھی ایسی تقسیم نہیں کی۔ کبھی اسلامی یا غیر اسلامی سائنس، اسلامی یا غیر اسلامی سیاست ومعاشیات وغیرہ سے موسوم نہیں کیا۔ گزشتہ مسلمانوں کی ترقی کی وجہ یہ ہے کہ مذہب نے ان پر کوئی پابندی عائد نہ کی تھی تاکہ وہ اپنے ذہن کو آزادانہ طور پر استعمال کرسکیں۔ اس کے بجائے اسلام نے تو پاپائیت اور ثنویت کے بتوں کو پاش پاش کیا تھا لیکن ہم نے یہ تقسیم پیدا کرکے اپنے آپ کو علمی داخلاقی پستی کا شکار کرلیا۔ سائنسی علوم اور مذہبی علوم (بالفاظِ دیگر مغربی علوم اور اسلامی علوم۔ وہ بھی روایتی طرز کے۔) کی تقسیم کرکے ان کو الگ الگ خانوں میں بانٹ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک طرف روایتی مذہبی قدامت پرست مُلائی علوم ہیں تو دوسری طرف جدید سائنسی اور مغربی علوم۔ ...یعنی دو طبقے ہیں قدامت پرست اور جدیدیت پرست۔ دونوں اپنی اپنی جگہ شدت پسند اور بنیاد پرست ہیں۔ دونوں کے درمیان زبردست تصادم ہے۔ ابتدائی مرحلے پر یہ تصادم مسلمانوں میں موجود ہے۔ اس سے اگلے مرحلے پر سائنسی اور مغربی علوم کی وجہ سے مغرب کے ساتھ۔ اس میں اسلام اور مسلمان دونوں کو نقصان پہنچا ہے۔ اس ثنویت اور غیر اسلامی واسلامی کی تقسیم کی وجہ سے چونکہ اسلام کا حقیقی تصورِ حیات اور اسلام کی حقیقی روح مسخ ہوتی چلی گئی اس لیے مسلمان معاشرے بحیثیت مجموعی جدید علوم سے محروم ہوتے چلے گئے۔ جدید زندگی سے اسلام کا رابطہ ختم ہوتا چلا گیا۔ نتیجہ یہ ہے آج مغرب اسلام کو بے جان عقائد کا مجموعہ قرار دے کر اپنا یہ مؤقف (یا الزام) پیش کرتا ہے کہ ''اسلام جدید بننے کے لیے کوئی متبادل راستہ فراہم نہیں کرتا''۔ اور یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے کہ ہم ''عیسائیت'' کو ایک نظامِ رہبانیت قرار دے کر اسے زندگی کی تخلیقی اور حرکی عناصر سے نابلد عاری اور محض ایک فلسفہ کہتے ہیں۔ (جیسا کہ اقبال نے اپنی تحریروں میں وضاحت کی ہے)۔ (۱۶۷)

۳۔ ان دونوں کے درمیان ایک تیسرا طبقہ یا تیسرا رویہ اُبھرتا ہے یعنی اصلاح پسندی یا آفاقی رویہ۔ قدامت پرستوں نے تیز رفتاری سے پھیلتی ہوئی اور ہر چیز کو اپنی آغوش میں سمیٹتی ہوئی مغربی تہذیب سے ناطہ توڑنے کی کوشش کی۔ جبکہ کمال ازم نے اپنی تہذیب کی بنیادوں کو منہدم کرکے جدید مغربی تہذیب کو درآمد کرنے کی کوشش میں اپنی تہذیبی شخصیت کو مجروح کرلیا۔ ان دونوں کی انتہاؤں کے درمیان ایک تیسرا راستہ یہ ہے کہ اپنی تہذیب کی بنیادی اقدار کو برقرار رکھ کر مغربی تہذیب کے صحت مند اثرات قبول کیے جائیں۔ یعنی خذ ما صفا کے تحت

اخذ وقبول کا لچک دار رویہ اختیار کیا جائے۔ اِس رویے کے حامل وہ مسلمان ہیں جو مغرب بلکہ دوسری تمام تہذیبوں کے ساتھ پُر امن بقائے باہمی اور مکالمے کے اصول پر یقین رکھتے ہیں۔ جو مغربی خیالات اور علوم کو اسلام کے افکار اور اصولوں کی روشنی میں جانچ پرکھ کر اختیار کرتے ہیں۔ اور اس طرح اپنی تہذیب میں جذب کر کے تہذیبی ہم آہنگی اور تہذیبی اشتراک کا ثبوت دیتے ہیں۔ چنانچہ سیّد جمال الدین افغانی، سرسیّد، سیّد امیر علی، نامق کمال، مفتی محمد عبدہ، مفتی عالم جان وغیرہ۔۔۔ ''ان تمام لوگوں نے جو ہم عصر تھے، بڑے جوش وخروش کے ساتھ اس امر کی دعوت دی کہ سائنس کا علم حاصل کیا جائے اور مغرب کی سائنسی روح کو اپنایا جائے۔''

ان لوگوں نے یورپی ترقی کی تکنیک کو اپنانے پر زور دیا اور مغربی ترقی کی حقیقت سے آگہی کے لیے مسلمانوں کو جدید علوم وفنون حاصل کرنے کی تلقین کی۔ انہوں نے مغربی استعمار سے مقابلے کے لیے ان کی طاقت کے اصل راز یعنی سائنس، ٹیکنالوجی اور تنظیم کو اپنانے پر زور دیا۔ ان مصلحین کا کہنا تھا کہ ''اسلام جدید سائنس اور مغربی فکر کے بہترین اجزاء سے مطابقت رکھتا ہے۔'' ان مصلحین نے ''جدید سائنس، ٹیکنیکی یا سیاسی خیالات (آئینی اور نمائندہ حکومت) اور اداروں کو قبول کرنے کے لیے اسلامی جواز'' فراہم کیا۔ (۱۶۸) چنانچہ اقبال بھی یہی چاہتے تھے کہ مسلمان مغربی تہذیب کی حقیقت ونوعیت سے آگاہ ہوں۔ تا کہ اس طرح خود اپنی اس تہذیب کی طرف مراجعت کر سکیں جس پر مغربی تہذیب کی ''صحت مند'' اقدار اور بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ ان اصلاح پسند مفکرین کے ہاں جدیدیت اور مغربیت کا واضح فرق ملتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:

> ''ان کے نزدیک جدیدیت معاشرتی زندگی کے بدلتے تقاضوں کی قبولیت کا عمل ہے جبکہ مغربیت یا مغرب زدگی ایک غیر ملکی کلچر کو اپنی زندگی پر حاوی کرنے کا نام ہے۔ اپنی روایات اور اقدار سے وابستہ رہتے ہوئے تبدیلی یا جدیدیت کو قبول کیا جا سکتا ہے۔'' (۱۶۹)

اسی جدید کاری اور مغربیت کی وضاحت کرتے ہوئے آلِ احمد سرور نے لکھا ہے:

> ''جدید کاری اور مغربیت (Modernization and Westernization) میں فرق ہے۔ مغربیت کے معنی یہ ہیں مغرب کے ذہن کی تقلید کریں اور ترقی کا جو راستہ مغرب نے اختیار کیا ہے اس پر آنکھیں

> بند کر کے چلتے رہیں ... مغربیت میں مغربی ماڈل کو بجنسہٖ اختیار کرنے کا معاملہ ہے۔ بیرونی اداروں کو اپنے گھر میں حکمران بنانے کا معاملہ ہے۔ گویا ایک ادارے کو جو ایک خاص تحریک، تہذیب اور فضا رکھتی ہے اور خاص دھرتی اور آسمان سے آگاہ ہے ایک اجنبی فضا اور ماحول میں سامان کی طرح منتقل کرنے کا معاملہ ہے۔ مگر جدید کاری میں مسئلہ تبادلے کا نہیں قلبِ ماہیت کا ہے۔ ٹرانسفر (Transfer) کا نہیں ٹرانسفرمیشن (Transformation) کا ہے۔ دوسروں کے ادارے بجنسہٖ نہیں لیے جاسکتے ... سماجی ادارے ماحول کے مطابق ہی ڈھالے جاسکتے ہیں۔" (۱۷۰)

گویا مغربیت یہ ہے کہ مغربی تہذیب کو جوں کا توں قبول کرلیا جائے۔ یعنی مغرب کی اندھی تقلید۔ اور جدیدیت یہ ہے کہ اپنی بنیادی اقدار بھی قائم رہیں اور مغرب کے زندہ عناصر بھی جذب کر لیے جائیں۔ یہ "نظریہ عاریت" (Borrowing Theory) ہے جس میں تہذیبیں دوسری تہذیبوں سے چیزیں مستعار لیتی ہیں اور ان کو ڈھال کر، بدل کر، جذب کر کے اپنی تہذیب کی اساسی اقدار کو مستحکم کرتی ہیں اور ان کے بقا کی ضمانت دیتی ہیں (۱۷۱) اقبال کے خطبۂ اوّل کے اس بیان (ص ۱۱ تا ۱۳) سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال "ثقافتی مستعاریت" کے قائل ہیں۔ جبھی تو وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں مغرب سے استفادہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ "تغیر و اثبات" (خطبہ ششم، ص ۲۲۷) کا پہلو ہے، چونکہ جدیدیت تغیر ہی کا دوسرا نام ہے اس لیے اقبال مغربی تمدن کے بعض پہلوؤں کے تو شدید مخالف ہیں لیکن جدیدیت کے کبھی مخالف نہ ہوئے۔ اقبال تہذیبی کشمکش میں، مغرب کی ثقافتی وفکری یلغار میں، مغرب کو بجنسہٖ ماڈل بنانے کے خلاف ہیں۔ لیکن مغربی علم وحکمت کی ترقی، انفرادیت پر زور، آزادی کے تصور اور انسان دوستی جیسے عناصر کے قائل ہیں۔ "اقبال مغرب سے بیزار نہیں تھے، اندھی مغربیت کے خلاف تھے۔" (۱۷۲) پس اقبال سمجھتے تھے کہ مسلمانوں میں دیگر علوم کے ساتھ ساتھ سائنس وٹیکنالوجی کا فروغ بے حد ضروری ہے تاکہ نئے مسلم معاشروں کی تخلیق ہو سکے۔

تہذیب کا یہ وہ تصور ہے جس میں اپنی تہذیبی خودی بھی برقرار رکھی جاتی ہے، دوسری تہذیب کے بعض اجزاء کو قبول بھی کیا جاتا ہے اور بعض اجزاء کو رَد بھی کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس رَد میں اختلاف (یا تصادم) اصولی ہوتا ہے نہ کہ ذاتی و متعصبانہ۔ اس لیے کسی تہذیب کے استحصال کی نوبت نہیں آتی بلکہ اس تصور میں دوسری تہذیبوں

کے ساتھ ایک مسلسل مکالمے کی کیفیت رہتی ہے۔

چنانچہ اقبال کے پہلے خطبے کا یہ بیان ہمارے آج کے تینوں مسئلوں کو بیان کر کے ان کا حل بھی پیش کرتا ہے۔ اس میں مغربی علوم وفنون اور تہذیبی تصورات سے استفادے کے باوجود اپنی بنیادوں کو محفوظ رکھنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ اس میں مغربی تہذیب کو محبت سے دیکھنے کا مشورہ بھی ہے (جبھی تو مغرب کے بعض عناصر کو اسلام کی ترقی یافتہ شکل کہا گیا ہے) اور ناقدانہ نظر سے دیکھنے کا بھی ''مسلمانوں کی اس تازہ بیداری کے ساتھ اس امر کی آزادانہ تحقیق ضروری ہے کہ مغربی فلسفہ ہے کیا۔ علی ہذا یہ کہ الٰہیاتِ اسلامیہ کی نظر ثانی بلکہ ممکن ہو تو تشکیلِ جدید میں ان نتائج سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے جو اس سے مرتب ہوئے۔'' صرف یہی نہیں بلکہ یہ بھی کہ ''وقت ہے کہ ہم اسلام کے بنیادی اصولوں کا جائزہ لیں۔'' (۱۷۳) اسی طریق کار سے ڈائیلاگ (مکالمے) کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور بنیادی فکری امور میں اختلافات (تصادمات) کے باوجود ایک ہم آہنگی کی فضا قائم رہتی ہے۔

اس میں مرعوبیت یا احساسِ محرومی کا پہلو نہیں بلکہ برابری، احترامِ آدمیت اور رواداری کا پہلو ہے۔ گویا اقبال کہنا چاہتے ہیں کہ چونکہ مغرب کی صحت مند اقدار اور علوم وفنون کی بنیاد ہماری تہذیب پر ہے۔ اس لیے ہمیں مغرب سے محبت ہے۔ آج ہمارا جھکاؤ مغرب کی طرف ہے اس لیے کہ مغرب ترقی یافتہ ہے اور ہم زوال پذیر ہیں۔ ہمیں آج مغرب کے صحت مند تہذیبی عناصر کی ضرورت ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہماری کچھ بنیادی اقدار ہیں جنھیں ہم قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ یقیناً مغرب کی بھی کچھ بنیادی اقدار ہوں گی جن کو وہ قائم رکھنا چاہتا ہوگا۔ اس کے لیے ہمیں ایک دوسرے کے حقیقی عناصر کو سمجھنا ضروری ہے۔ یہ اسی وقت ہوگا جب ہم آپس میں بات چیت کریں گے۔ ایک دوسرے سے استفادہ کریں گے۔ آیئے بات چیت کریں۔ ایک دوسرے سے استفادہ کریں۔ آپ ہمیں علوم وفنون دیں ہم آپ کو الہامی وروحانی بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

اقبال دونوں طرف کے اختلافات کو تسلیم کرتے ہیں اور اشتراکات کو بھی۔ یہ فراخ دلی کا عمل ہے اسی سے اختلاف رائے کے باوجود محبت اور ہم آہنگی، مکالمے اور اشتراک کی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے۔

ایک طرف تو اقبال کا یہ لچک دار رویہ ہے دوسری طرف اقبال یہ محسوس کرتے ہیں دونوں اطراف ایک دوسرے سے بیگانہ ہیں۔ مسلمانوں کو یہی نہیں معلوم کہ مغرب کے علوم وفنون انھی کے تمدن سے پھوٹے ہیں۔ پھر ایسے مسلمان بھی ہیں جنھوں نے مغرب کی تہذیب ہی کو سب کچھ سمجھ لیا ہے۔ اس کے علاوہ بحیثیت مجموعی مسلمان علوم وفنون میں کورے ہیں۔ اور مغرب کا یہ حال ہے کہ آج اس کی تہذیب زمان ومکان پر حکمران ہے۔

اس تہذیب کی اصل روح ایجاد و تسخیر ہے۔ جس کی بدولت زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ گئیں ہیں۔ فطرت کے قوانین انسان کے ہاتھ میں آ گئے ہیں لیکن اس تہذیب کی بڑی کوتاہی یہ ہے کہ اخلاقی اقدار کی پامالی کے باعث اس کا توازن بگڑ گیا۔ اس لیے کہ بہتری صرف مادی نہیں ہوتی بلکہ روحانی و اخلاقی بھی ہوتی ہے۔ اگر علم محبت اور عقیدت سے عاری ہو، اس کا مطمع نظر انسانی خدمت کا جذبہ نہ ہو تو وہ بجائے نعمت کے لعنت بن سکتا ہے۔ چنانچہ آج مغربی سائنس غلط، تباہ کن اور انسانیت سوز مقاصد کے لیے استعمال ہو رہی ہے۔ پائیدار تمدن کی بنیاد انفس و آفاق، عقل و عشق کے امتزاج سے پیدا ہوتی ہے۔ مغربی سائنس کا مذموم مقاصد کے لیے استعمال نہ صرف قرآنی نقطۂ نظر بلکہ انسانیت کے نقطۂ نظر سے بھی متصادم ہے۔ جدید تمدن کی بقا اس میں ہے کہ خارجی قوتوں کی تسخیر کے ساتھ باطن کی دنیا کا رمز شناس بنے۔ سائنٹفک علم (علمِ آفاق) میں اخلاقی اقدار کا ملنا ناممکن ہے۔ اس کے لیے مذہب و اخلاق یعنی علمِ انفس کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ مغرب میں آفاق ہے انفس نہیں ہے۔ مغرب ساری ترقیوں کے باوجود وحدتِ فکر و عمل سے محروم ہے اور بے مقصدی کی طرف گامزن ہے۔ یعنی دونوں طرف اندھیرا ہے۔ اور اندھیرے ہی نے مشترک رشتوں کی موجودگی کے باوجود تناؤ کی کیفیت میں اضافہ کر دیا ہے۔

اس کا حل وہی ہے یعنی دونوں اطراف اپنی اپنی خامیوں پر بھی نظر ڈالیں اور خوبیوں پر بھی۔ اس کے لیے کشادہ دلی کی ضرورت بھی ہے، حوصلے کی بھی اور محبت کی بھی۔ یعنی علاج بالآخر محبت اور احترامِ انسانیت ہی ہے اور انسانیت کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب عشق اور زیرکی کی آمیزش سے اکسیرِ حیات حاصل ہو۔

اس لیے دونوں کو اقبال کا مشورہ یہ ہے:

غربیاں را زیرکی سازِ حیات   شرقیاں را عشق رازِ کائنات

زیرکی از عشق گردد حق شناس   کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۵/۶۵۳)

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی   تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۳/۳۶۷)

اس تہذیبی کشمکش میں اقبال مسلمانوں سے بالخصوص مخاطب ہیں کہ مسلمان اِن حالات میں کیا کردار ادا کر سکتے ہیں؟ اسلام اور مغرب میں اسی وقت توازن پیدا ہو سکتا ہے جب مسلم قوم آزاد ہو، طاقت کا توازن برابر ہو۔ اس کے لیے علم کی تحصیل ضروری ہے۔ چنانچہ اقبال چاہتے ہیں کہ مسلمان مغرب سے مستفید ہو کر سائنس اور

ٹیکنالوجی کا حصول کریں تا کہ وہ اپنے ایماں کی بنیاد پر مشرق اور مغرب دونوں سے افضل اور مکمل تہذیب وتمدن پیدا کرسکیں۔ اس سلسلے میں اقبال کے ہاں ''ترکِ فرنگ'' کا استعارہ اُبھرتا ہے۔ وہ ترکِ دنیا کی بجائے مسلمانوں کو ترکِ فرنگ کا مشورہ دیتے ہیں۔ اور بظاہر یہ بڑی عجیب اور متضاد بات ہے کہ ایک طرف تو وہ مغرب سے استفادہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں تو دوسری طرف ''ترکِ فرنگ'' کی ہدایت۔

''خویش را دریاب از ترکِ فرنگ''

(جاویدنامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۰/ ۲۶۸)

دراصل ''ترکِ فرنگ'' مغرب کا رد نہیں ہے بلکہ خود کو دریافت کرکے، اپنے تہذیبی تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے ہم آہنگ ہونے کا عمل ہے۔

پروفیسر فتح محمد ملک نے اس کی تشریح بے حد مؤثر انداز میں کی ہے۔ (یہ پیراگراف طویل ہے لیکن موضوع کی اہمیت کے پیش نظر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جوں کا توں نقل کردیا جائے) لکھتے ہیں:

> ''اقبال دنیائے اسلام کو ترکِ دنیا کا مسلک چھوڑ کر ''ترکِ فرنگ'' یعنی اپنی دنیا کو مغرب کے ہمہ گیر غلبے سے آزاد کرانے کے کارِ ثواب کی جانب متوجہ کرتے ہیں۔ یوں ترکِ فرنگ کی لفظی ترکیب مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو عرب شہنشاہیت اور فرنگی سامراج ہر دو کے زہریلے اثرات سے پاک کردینے کے عمل کا استعارہ بن جاتی ہے...... اقبال کے کلام میں فرنگ مغربی سامراج کا استعارہ ہے جہاں وہ مغرب کی سامراجی شخصیت اور اس کے استحصالی کردار کے دشمن ہیں۔ وہاں وہ مغربی علوم وفنون اور مغربی سائنس وٹیکنالوجی کو مومن کا گمشدہ مال سمجھتے ہیں...... مسلمان پانچ سو سال تک خواب غفلت میں پڑے سوتے رہے مغربی دنیا مسلمانوں کے علوم وفنون کو مزید ترقیوں سے ہمکنار کرنے میں مصروف رہی۔ اور نت نئے انکشافات اور ہر آن نئی ایجادات سے ثروت مند بناتی رہی۔ جب مسلمان صدیوں کی گہری نیند سے بیدار ہوئے اور مسلمانوں کی نئی نسلیں مغربی تہذیب کی جانب والہانہ انداز میں پیش قدمی کرنے لگیں تو اقبال داستانوں کی بڑھیا کی مانند بیک وقت ہنس بھی پڑے اور رو

بھی دیے۔ اقبال بے حد خوش ہوئے کہ مسلمان علم وحکمت اور ایجاد و اختراع کے میدانوں میں اپنی پانچ صدیوں کی غفلت کی تلافی کرنے نکلے ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ اِس گمان میں بھی مبتلا ہوئے کہ کہیں یہ لوگ مغربی تہذیب کی اندرونی روح تک رسائی حاصل کرنے کی بجائے اس کی ظاہری چمک دمک میں ہی کھو کر نہ رہ جائیں۔ چنانچہ انہوں نے ہم پر یہ حقیقت روشن تر کردی کہ مغرب کی قوت کا راز نہ تو چنگ ورباب میں ہے اور نہ رقصِ بے حجاب میں، نہ ننگی پنڈلیوں میں ہے، نہ کٹے ہوئے بالوں میں، نہ لاطینی رسم الخط میں ہے اور نہ لادینی طرزِ حیات میں۔ اس کے برعکس مغرب کی اصل طاقت علم وفن اور حکمت وہنر میں پوشیدہ ہے۔ اس لیے ہمیں مغربی تہذیب ومعاشرت کی باطنی روح سے دوستی کرنا ہوگی۔ مغربی علم وحکمت سے اکتساب گویا اپنی ہی آتشِ رفتہ کا سراغ پانے اور اپنے ہی کھوئے ہوئے معیار واقدار کے سراغ لگانے کا عمل ہے۔ اس عمل میں ہمیں تقلید کی روش اپنانے کی بجائے صاحبِ ایجاد بننا ہوگا۔'' (۱۷۴)

اقبال نے اپنے پہلے خطبے کے پیراگراف میں مغربی تہذیب کے دو پہلو بتائے تھے۔ اب ان کی وضاحت کرتے ہوئے مغربی تہذیب کی حقیقت بتاتے ہیں۔

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب	نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب!
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست	نے ز عریاں ساق و نے از قطع موست!
محکمی او را نہ از لادینی است	نے فروغش از خطِ لاطینی است!
قوتِ افرنگ از علم و فن است	از ہمیں آتش چراغش روشن است!

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۸/۷۶۶)

وہ ہمیں خبردار کرتے ہیں:

حکمت از قطع و بریدِ جامہ نیست	مانعِ علم و ہنر عمامہ نیست!
علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ	مغز می باید نہ ملبوسِ فرنگ!
اندریں رہ جز نگر مطلوب نیست	ایں کلہ یا آں کلہ مطلوب نیست!

فکرِ چالاکے اگر داری بس است   طبعِ دراکے اگر داری بس است!

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۸/۷۶۶)

چنانچہ مغربی تہذیب کی اصل اندرونی متحرک روح اسلام کی روح کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور اسلامی تمدن کی توسیع اور نئی تشکیل ہے۔ چنانچہ اقبال چاہتے تھے دونوں تہذیبوں کی کشمکش میں مسلمان اپنا پرقوت کردار ادا کرنے کے لیے مغربی علوم وفنون حاصل کریں۔

اقبال کی نگاہ میں اسلام بحیثیت ایک مذہب اپنی روح کے اعتبار سے دنیائے قدیم کے تمام مذاہب میں ایک ثقافتی، اصلاحی اور اجتماعی تحریک تھا۔ اس لیے بقول اقبال عیسائیت کی طرح اسلام کو احتجاجی مذہب کی وجہ سے کسی اصلاح کی ضرورت نہیں البتہ فکرِ اسلامی میں اصلاح کی ضرورت ہے۔ اقبال کی نگاہ میں اگر احیائے مذہب کے ساتھ احیائے علوم کی تحریک نہ چلائی گئی تو اس تہذیبی تصادم کے دور میں مسلمانوں کے مسائل حل نہ ہوسکیں گے۔ اور اسلامی تہذیب کا وہ جدید سانچہ یا اسلوب مہیا نہ ہوسکے گا۔ جو آج مغرب اور اسلام کی شدید کشمکش میں اسلام کے بقا کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک اس کے لیے روایتی طرز کا مذہبی احیاء مددگار ثابت نہیں ہوسکتا بلکہ اوریجنل (حقیقی) احیاء کی ضرورت ہے۔ یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ علومِ اسلامیہ کا علومِ جدیدہ سے ٹوٹا ہوا رابطہ اسی طرح ازسرِ نو جوڑا جائے کہ قدیم کا جدید کے ساتھ امتزاج ہو جائے۔ مغربی تہذیب کے ساتھ متوازن انداز میں ہم آہنگ ہونے کا یہی ایک طریقہ ہے۔ اس سلسلے میں کم علم مُلّا کے دین کی روایتی تعبیر کے اقبال سخت خلاف تھے۔ اقبال بنیادی تبدیلیوں کو ضروری سمجھتے تھے کہ فقہ یعنی شریعتِ اسلامی کی ایسی تعبیرِ نو کی جائے جو وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق ہو۔ اقبال کا یہ بیان ہمارے عہد کے عین مطابق ہے اور اسلام کے نازک وقت میں مناسب تدبیر بھی پیش کرتا ہے۔

> ''میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے ''جورس پرڈونس'' (Jurisprudence / فقہ) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا۔ اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ قریباً تمام مسلمان ممالک اس وقت یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانینِ اسلامیہ پر غور وفکر کر رہے ہیں۔ مگر افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلانِ

طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ...غرض یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام اس وقت گویا کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔" (۱۷۵)

"قومی زندگی" میں فرماتے ہیں:

"حالاتِ زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جس کے مجموعوں کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے ایک نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ میرا عندیہ یہ نہیں ہے کہ مسلمانوں کے مذہب میں کوئی نقص ہے بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے۔ مگر حال کی ضروریات پر مکمل طور پر حاوی نہیں ہیں ....اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے۔ جس کے قوائے عقلیہ اور متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے علم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا۔ اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم ازکم ایک صدی کی ضرورت ہے۔" (۱۷۶)

ایک اور مقام پر ارشاد کرتے ہیں:

> ''اگر اسلام کی نشاۃ الثانیہ ناگزیر ہے جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے تو ہمیں ایک نہ ایک دن اپنے عقلی و ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑے گا''..... ''قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا متقاضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے'' ..... ''لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے'' ..... ''عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کریں گے کہ اپنی آزادیٔ ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں''..... ''اور اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقتِ نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ فقہ اسلامی کی تشکیلِ نو میں جرأت سے کام لیں۔''(۱۷۷)

حالاتِ جدیدہ کے تحت دینیات کے میدان میں نئے علمِ کلام کی تدوین ضروری ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے خطبات کے دیباچے میں وضاحت کر دی ہے کہ آج کا انسان جدید تعلیم کے زیرِ اثر احوالِ باطنی کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے اور علماء و صوفیا چونکہ عصرِ حاضر کی نفسیات سے نا آشنا ہیں اس لیے روحانیات کے میدان میں اسے مؤثر ہدایات دینے سے قاصر ہیں۔ آج کے انسان کی نفسیات چونکہ مختلف ہے اس لیے پرانا اندازِ ذکر و فکر اس کے لیے جاذبِ توجہ نہیں رہا۔ چنانچہ ضرورت اس بات کی ہے کہ علمِ دین کو سائنٹفک یا فلسفیانہ استدلال کے ساتھ پیش کیا جائے۔ مگر اس طرح کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جدید انسانی افکار کی روشنی میں اس کی افادیت و اہمیت کو ثابت کیا جا سکے۔ قدیم و جدید کے اس نئے امتزاج سے فکرِ انسانی ایک ایسی نئی صورت اختیار کر سکتا ہے جو آج کے بالخصوص مغرب زدہ مسلمانوں کے لیے یقین آفریں اور دلنشین ہو۔ ویسے بھی یہ وقت اس قسم کے کاموں کے لیے بڑا مساعد ہے جبکہ قدیم طبیعات نے خود ہی اپنی بنیادوں پر تنقید کرنی شروع کر دی ہے۔ وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہے۔(۱۷۸)

اقبال نظامِ تعلیم اور تعلیم میں بنیادی تبدیلیوں کے خواہش مند تھے۔ ان کے نزدیک:

''مسلمانوں کو بے شک علومِ جدیدہ کی تیز یا رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے لیکن یہ ضرور ہے کہ اس تہذیب کا رنگ ''خالص اسلامی'' ہو''...... ''کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ دے رہے ہیں جو اِس خدمت کی انجام دہی کے لیے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اخلاق و مذہب کی اصول کی تلقین کے لیے موجودہ زمانہ کے واعظ کو تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظمیہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔''

ان کے نزدیک:

''علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں اِس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔''

وہ چاہتے ہیں کہ

''نیا مثالی دار العلم قائم کیا جائے جس کی مسند نشیں اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش دلکش انداز سے ہوئی ہو۔ اس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے اس کے لیے اعلیٰ تخیل، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کو تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے۔''(۱۷۹)

غرض یہ کہ آج اسلام اور مغرب کے تہذیبی تصادم میں مسلمانوں کو ایسے اسلوب سیرت کی ضرورت ہے ''جو اپنی خصوصیاتِ مختصہ سے کسی صورت میں بھی علیحدگی اختیار نہ کرے۔ اور خذ ما صفا ودع ما کدر کے زریں اصول کو پیش نظر رکھ کر دوسرے اسالیب کی خوبیوں کو اخذ کرتے ہوئے ان تمام عناصر کی آمیزش سے اپنے وجود کو کمال احتیاط کے ساتھ پاک کر دے جو اس کی روایاتِ مسلّمہ وقوانین منضبطہ کے منافی ہوں۔''(۱۸۰)

موجودہ تہذیبی کشمکش میں جب کہ اسلام وقت کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے، وقت کا تقاضا ہے کہ مسلمان اپنے اعتقادات اور روّیوں سے ثابت کریں کہ مسلم تہذیب جدید دنیا کے ارتقائی سفر میں پختگی کی حامل ہے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو اسلامی افکار بہترین ہونے کے باوجود اپنی افادیت کھو دیں گے۔ آج یہ تجزیہ بے حد ضروری ہے کہ

مغربی افکار سے کہاں تک فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور کہاں تک ان سے گریز ضروری ہے؟ علم پر کسی تہذیب کا اجارہ نہیں۔ شش جہات اس کی ہیں، مغربی تہذیب کے ساتھ مثبت ہم آہنگی ہو سکتی ہے اور یہ علم انفس و آفاق میں ارتقائی تبدیلیوں کے بغیر ممکن نہیں۔ اسلامی اور مغربی تہذیب کے علمی رویوں اور افکار میں محض تصادم ہی نہیں مطابقت بھی ہے۔ اگر ہم اپنے آپ کو خیر الامم سمجھتے ہیں تو اسے ثابت کرنے کے لیے ہمیں خذ ما صفا ودع ما کدر کے سنہری اصول کے تحت اُسی لچکدار اور ناقدانہ علمی رویے اور علمی مکالمے کی ضرورت ہے جس کی طرف اقبال نے بار بار اشارے کیے ہیں۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ اقبال، مقالاتِ اقبال (قومی زندگی)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص۷۴، ۷۵

۲۔ ایضاً، (اقبال کے دو خط، ایڈیٹر "وطن" کے نام)، ص۱۰۳، ۱۰۴

۳۔ ایضاً، (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر) ص۱۷۷، ۱۷۸

۴۔ ایضاً، (قومی زندگی)، ص۷۶، ۷۷، ۷۹

۵۔ ڈریپر، معرکۂ مذہب وسائنس، ترجمہ، ظفر علی خان، ص۴۴۰

۶۔ اقبال، مقالاتِ اقبال (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص۱۶۹

۷۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (خطبہ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص۱۹۴

مزید دیکھیے:

محمد عثمان، پروفیسر، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو، ص۱۳۱

۸۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص۱۹۴

۹۔ عزیز احمد، اقبال۔ نئی تشکیل، ص۷۳

۱۰۔ دیکھیے:

"علامہ اقبال اور ڈاکٹر نصیر احمد ناصر کا فلسفۂ دید و نظر"، تالیف، عابدؔ، عابد حسین، لیفٹیننٹ کرنل (ر) ۔عبدالستار غوری، ولی محمد ٹرسٹ، لاہور، ۲۰۰۵، ص۹۰

۱۱۔ منظور احمد، ڈاکٹر؛ "اسلام۔ چند فکری مسائل"، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور ۲۰۰۴، ص۱۹۱

۱۲۔ ایضاً، ص۱۵۹، ۱۶۱

۱۳۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص۱۷۱

۱۴۔ دیکھیے۔ اقبال کی نظم "مدنیتِ اسلام"، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۶۱/۵۶۱

۱۵۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، از اقبال، مترجم، نذیر نیازی، سیّد، ص۱ تا ۴۰

۱۶۔ ایضاً، ص۳۲۳، (تصریحات)

۱۷۔ ایضاً، ص۳۲۲

۱۸۔ اس صورتحال پر اقبال کے حوالے سے دیکھنے کے لیے ملاحظہ کریں:

اقبال۔ مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان)، ص۲۶۷، ۲۶۸؛

اقبال۔ حرفِ اقبال، (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ، لطیف شروانی، ص۱۸ تا ۲۰، ۲۳؛

عہدِ جدید میں بھی مغرب کی اس صورتحال کا تجزیہ کیا جا رہا ہے مثلاً دیکھیے مضمون "توہینِ رسالت اور مغربی مفکرین کا فکری

انتشار''، از افضال احمد، قریشی (سٹاک ہوم/سویڈن)، روزنامہ ''نوائے وقت''، ملتان، جلد ۲۹، شمارہ ۲۴۳، ۲۴۴ فروری ۲۰۰۶ء، ایڈیٹوریل پیج

۱۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۲۱۰

۲۰۔ بحوالہ عبدالحمید صدیقی، پروفیسر، انسانیت کی تعمیر نو اور اسلام، ص ۳۸، ۳۹

۲۱۔ دیکھیے: اسرارِ خودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۲/۳۲

۲۲۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ہفتم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۹۰

۲۳۔ منظور احمد، ڈاکٹر، اقبال شناسی، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۹۷

۲۴۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (خطبۂ دوم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۵۱

۲۵۔ منظور احمد، ڈاکٹر، ''اسلام۔ چند فکری مسائل''، ص ۱۹۸؛
مزید دیکھیے: منظور احمد، ڈاکٹر، اقبال شناسی، ص ۷۱

۲۶۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ دوم، خطبۂ ہفتم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۵۱، ۵۸، ۵۹، ۲۸۷

۲۷۔ مغرب کی حسی تہذیب، حسی اخلاقیات اور مادیات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:
خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۲۲۱، ۲۱۲؛
خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ، شاہد حسین رازقی، ص ۱۶۴ تا ۱۷۸

۲۸۔ ان تحریکوں کی طرف اقبال نے اپنی مختلف تخلیقات میں بلیغ اشارے کیے ہیں مثلاً دیکھیے:
نظم ''سرگزشتِ آدم'' بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۹۲/ ۱۰۸؛
نظم ''مسجدِ قرطبہ'' (ساتواں بند)، بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۲/ ۴۲۶،
مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:
افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۳۵۶ تا ۳۵۸؛
کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۵۷، ۵۸؛
ڈریپر کی کتاب ''معرکۂ مذہب و سائنس''، ترجمہ،، ظفر علی خان، میں اس موضوع (احیائے العلوم و اصلاح کلیسا) پر تفصیل سے بحث ہے۔ مثلاً دیکھیے:
چھٹا باب بالخصوص صفحات ۲۸۷ تا ۲۹۰، ۲۷۸، ۲۷۹؛
آٹھواں باب بالخصوص صفحات ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۸؛
نواں باب بالخصوص صفحات ۳۳۲، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۴۹

۲۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
منظور احمد، ڈاکٹر، ''اسلام۔ چند فکری مسائل''، ص ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۹ تا ۱۸۲؛

۳۰۔ تاریخ کے بارے میں مندرجہ ذیل مباحث کے لیے دیکھیے:
اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ۲۱۲ تا ۲۱۸،
مزید ملاحظہ کیجیے:

عزیز احمد، پروفیسر، اقبال۔نئی تشکیل، ص۱۱۶ تا ۲۱۲، ۱۶۱؛
عبداللہ، ڈاکٹر، سیّد، مسائل اقبال، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص۳۲۵؛
محمد عثمان، پروفیسر، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو، ص۱۴۳ تا ۱۴۸؛
محمد منور، پروفیسر، برہانِ اقبال (مضمون ''قرآنی تصورِ تاریخ اور علامہ اقبالؒ'')، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص۱ تا ۲۶؛
عطیہ سیّد، اقبال مسلم فکر کا ارتقا، (مضمون ''ابن خلدون'')، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص۱۴۳ تا ۱۴۸؛

یا

مضمون ''ابن خلدون اقبال کے نقطۂ نظر سے''، از عطیہ سیّد، مشمولہ ''علامہ اقبال: حیات، فکر و فن''، مرتبہ، سلیم اختر، ص۳۸۸ تا ۳۹۱

۳۱۔ اقبال۔بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۳۶/۱۵۱
۳۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Russell, Bertrand, "History of Western Philosophy" ,Routledge , London, 1991, PP.526;

اردو ترجمہ کے لیے دیکھیے:
رسل، برٹرینڈ، فلسفۂ مغرب کی تاریخ، ترجمہ، محمد بشیر، پروفیسر، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۵ء، ص۶۲۴، ۶۲۷

۳۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Russell, Bertrand, "History of Western Philosophy" ,PP.526;

Will Durant. "The Story of Philosopyh",Pocket Books, New York, 1961, PP. 129 to 133;

اردو تراجم، کے لیے دیکھیے۔ رسل، برٹرینڈ، فلسفۂ مغرب کی تاریخ، اردو ترجمہ، محمد بشیر، پروفیسر، ص۶۲۷،
ول ڈیورنٹ، داستانِ فلسفہ، ترجمہ، عابد علی عابد، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص۱۸۰ تا ۱۸۳

۳۴۔ مضمون ''کلامِ اقبال میں مشرق و مغرب''، از فریدوں بدرہ ای، مشمولہ ''علامہ اقبال۔حیات، فکر و فن''، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ص۸۷۸
۳۵۔ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص۲۱۷
۳۶۔ حنیف رامے، اسلام کی روحانی قدریں، ص۲۱۰
۳۷۔ بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۵۱/ ۱۶۷ (مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل)
۳۸۔ اقبال۔گفتارِ اقبال، مرتبہ، رفیق افضل، ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۸۶ء، ۱۵۳
۳۹۔ اقبال۔شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص۱۴۰
۴۰۔ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص۴۹۶

41. De Bews,J.G "The Future of the West",Harper and Brothers Publishers,

New York, 1953, P.14,15;

مزید دیکھیے: کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۴۹۷

۴۲۔ سپنگلر، اسوالڈ، زوالِ مغرب، جلد (اوّل، دوم)، ترجمہ، ڈاکٹر مظفر حسن ملک، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۸ء،
دیکھیے مختلف صفحات مثلاً جلد اوّل: ص ۲۷، ۲۸، ۳۶، ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۶۶، ۶۷، ۱۲۵ تا ۱۲۹/ جلد دوم: ص ۵۹، ۴۹۹، ۵۰۰؛
سپنگلر کے خیالات کے لیے مزید دیکھیے:
اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۱۸، ۲۱۹؛
آغا، افتخار حسین، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ص ۲۰۶؛
خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۲۰۰؛
کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۴۹۷، ۴۹۸

43. See Somervell, D.C, His Abridgement of Toynbee, A Study of History, (Part-I),Oxford University Press,Oxford, 1946, PP.596
44. Toynbee, Arnlold, J, "A Study of History", Vol.V, PP.12,13
45. Ibid. Vol.I, PP.149,154,157;

Ibid."The World and the West",Chap.II,(Relevant Pages);

ٹائن بی، دنیا اور مغرب، ترجمہ، حسین احمد پراچہ، ڈاکٹر، مکتبہ کارواں، لاہور، ۱۹۸۱ء، ص ۳۰؛
ٹائن بی "مطالعہ تاریخ" (حصہ دوم)، تلخیص، سمرویل، ڈی، سی، ترجمہ، مہر، غلام رسول، اکتیسواں باب (دورِ جدید کا مغرب اور اسلامی دنیا) مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اوّل، ۱۹۶۳ء، جزو VI، ص ۲۸۱، ۲۸۲

۴۶۔ ٹائن بی، مطالعہ تاریخ (حصہ اوّل)، تلخیص، سمرویل، ڈی، سی، ترجمہ، مہر، غلام رسول، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع دوم، ۱۹۶۴ء، ص ۳۸۵ تا ۳۸۷

۴۷۔ "انتخابِ زندگی۔ ایک مکالمہ" (آرنلڈ۔ جے، ٹائن بی اور دائسا کو اکیدا)، مرتبہ، رچرڈ، ایل۔ گیج، اردو ترجمہ، منظور احمد، ڈاکٹر، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۱۹۹۳ء، ص ۱ تا ۴، ۲۲، ۲۵۹ تا ۲۶۱، ۲۲۷، ۳۱۵

۴۸۔ ٹائن بی، مطالعہ تاریخ، (حصہ دوم)، تلخیص سمرویل، ترجمہ، مہر، غلام رسول، ص ۲۴۹

۴۹۔ "انتخاب زندگی۔ ایک مکالمہ" (آرنلڈ۔ جے، ٹائن بی، دائسا کو اکیدا)، مرتبہ، رچرڈ، ایل۔ گیج، اردو ترجمہ، منظور احمد، ڈاکٹر، ص ۱، ۲۲، ۲، ۳۱۰، ۲۴۶، ۲۴۱

۵۰۔ ٹائن بی، اسلام، دی ویسٹ اینڈ دی فیوچر، بحوالہ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۳۷

51. D.Bews,J.G, "The Future of the West", P.12,13
52. Quigley, Carroll, "The Evolution of Civilizations", PP.146 FF
53. Huntington, Clash of Civilizations, PP.302

۵۴۔ ملاحظہ کیجیے:

Huntington, Clash of Civilizations, PP.302,303;

مزید دیکھیے:

Quigley, "The Evoluation of Civilizations", PP.138,139;

55. Fukuyama, Farancis,"The end of History",(Book), PP.288, 125
56. Fukuyama, Francis,"The end of History?"(Article), The National Interest 16, Summer 1989, PP.4, 18
57. Toynbee, A Study of History,(Vol.III),Oxford University Press,London,1934, PP.322

۵۸۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (خطبہ پنجم) ترجمہ،،، نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۱۷

59. Rosenthal,Franz,(Translator),"The Muqddimah",Rutledge & Kegen Paul, London,1967,P.Xi;

اقبال نے ''عصبیت'' کی اصلاح تمام دلالتوں کے ساتھ ابن خلدون سے لی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
اقبال۔ مقالاتِ اقبال، (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۶۱،۱۶۲؛
اقبال۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۸۱،۸۲

۶۰۔ ابن خلدون کے تصورات کے لیے دیکھیے:

ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، اردو ترجمہ، راغب رحمانی، مولانا، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۶ء، مختلف صفحات مثلاً:
ص ۲۳۱،۲۳۲، ۳۳۸، ۳۴۱ تا ۳۴۴، ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۵ تا ۳۸۱، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۳ تا ۴۰۵،
۴۰۹ تا ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۳۹؛

مزید دیکھیے:

افتخار حسین، آغا، ڈاکٹر، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ص ۱۸۹،۱۹۰؛
کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۵۰۰

61. Huntington, Clash of Civilizations, PP.44

۶۲۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۲۰۰

۶۳۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ چہارم/پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۶۵،۲۱۹

۶۴۔ اس کے لیے ملاحظہ کیجیے:

"Orientalism" by Said, Edward, PP.296,297

۶۵۔ اس کے لیے ملاحظہ کیجیے:

"Islam" by Grunebaum, G.E.Von, Routledge and Kegan Paul,London, 1995, PP.185

۶۶۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ترجمہ،، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۱

۶۷۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (دیباچہ اسرارِ خودی)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۹۷

۶۸۔ اقبال۔جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۸/۱۷۶۶

69. Cheryl Benerd,"Civil Democratic Islam",PP.3

۷۰۔ ہمدرد فاؤنڈیشن پاکستان کے زیراہتمام منعقد کی جانے والی تین روزہ بین الاقوامی کانفرنس بعنوان ''جدید دنیا میں مسلم اُمّہ کو درپیش چیلنج اور مواقع''، رپورٹ: رفیق شیخ، روزنامہ جنگ ملتان، سنڈے میگزین، شمارہ ۳۳۱، جلد ۲، ۱۹ ستمبر ۲۰۰۴ء، ص ۸؛ مزید دیکھیے:

The Daily Dawn, Septembr5,2004, PP.22

۷۱۔ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۸۴

۷۲۔ دیکھیے: ''اسرارِ خودی'' (مرحلہ دوم، ضبطِ نفس)، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۲/۳۲؛

مزید دیکھیے: اقبال کا مضمون ''مسلمانوں کی آزمائش''، مشمولہ، انوارِ اقبال، مرتبہ، بشیر احمد ڈار، ص ۲۷۸/۲۷۹؛

اقبال۔تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ سوم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱

۷۳۔ منظور احمد، اقبال شناسی، ص ۱۸

۷۴۔ اقبال۔تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ سوم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۳۷

۷۵۔ اقبال۔بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۹/۴۰۳

۷۶۔ ایضاً

۷۷۔ اقبال۔تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (خطبہ چہارم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۶۳

۷۸۔ بحوالہ اقبال۔تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۹

۷۹۔ دیکھیے: ''علامہ اقبال اور ڈاکٹر نصیر احمد ناصر کا فلسفۂ دید و نظر''، تالیف عابد، عابد حسین، لیفٹیننٹ کرنل (ر) /عبدالستار غوری، ص ۱۰۵

۸۰۔ ایضاً، ص ۲۱۱

۸۱۔ اقبال۔تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۰۲، ۲۰۳

۸۲۔ ایضاً، (خطبۂ اوّل)، ص ۱۵

۸۳۔ ایضاً، (خطبہ دوم)، ص ۸۵

۸۴۔ ایضاً، (خطبۂ اوّل)، ص ۱۹

۸۵۔ اس سلسلے میں اقبال نے قرآن کی بہت سی آیات اپنے ''خطبات'' میں درج کی ہیں۔ کچھ آیات کے حوالہ نمبر یہاں درج کیے جاتے ہیں۔مثلاً آیت نمبر (۳:۱۸۸)؛ (۲۹:۱۹)؛ (۲۴:۴۴)؛ (۳۱:۱۹)؛ (۱۶:۱۲)؛ (۲:۳۱ تا ۲۸)؛ (۲:۱۵۹)؛ (۶:۹۸)؛ (۲۵:۴۷)؛ (۸۸:۱۷)؛ (۳۰:۲۱)؛

ان کے لیے دیکھیے: تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ اوّل، پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۱۹۶

۸۶۔ اقبال۔بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۶/۴۶۰

۸۷۔ اقبال۔تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۴

۸۸۔ ایضاً، ص ۲۱

۸۹۔ اقبال۔ رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۱/۱۴۱

۹۰۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۹۹، ۲۱۹

۹۱۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۹۹ تا ۲۰۱؛
یہ عبارت بری فالٹ کی اپنی کتاب میں دیکھنے کے لیے ملاحظہ کیجیے: "تشکیلِ انسانیت" ترجمہ، عبدالمجید سالک، ص ۲۵۷، ۲۵۸/ ۲۷۱، ۲۷۲

۹۲۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۹۶

۹۳۔ ایضاً (خطبۂ اوّل)، ص ۱۱

۹۴۔ ایضاً (خطبۂ پنجم)، ص ۱۹۷

۹۵۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، (خطبۂ صدارت "اسلام اور علومِ جدیدہ")، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۸۰

۹۶۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۰۰

۹۷۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، ("اسلام اور علومِ جدیدہ")، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۸۰، ۲۸۱

۹۸۔ ٹامس آرنلڈ/ الفریڈ گیلام، مرتب، میراثِ اسلام، ترجمہ، عبدالمجید سالک، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۰ء، ص ۷

۹۹۔ امیر علی، سید، تاریخ اسلام، ترجمہ، باری علیگ، الفیصل، لاہور، ص ۸۱

۱۰۰۔ امیر علی، سید، روحِ اسلام، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ص ۵۵۳

۱۰۱۔ ایضاً، ص ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۷۳؛
سید امیر علی نے "روحِ اسلام" ("اسلام کی ادبی و سائنسی روح") میں بہت تفصیل سے اس موضوع پر اظہارِ خیال کیا ہے۔
مثلاً دیکھیے: صفحات ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۵۱ تا ۵۵۳، ۵۶۰ تا ۵۶۲، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۷۳؛
اس موضوع پر ڈاکٹر عطش درانی نے بھی تفصیل سے اظہارِ خیال کیا ہے۔ دیکھیے اُن کی کتاب "اسلامی فکر و ثقافت" مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۸۳ تا ۱۱۵، ۱۳۳ تا ۱۹۷؛
اس موضوع پر اقبال کا خطبہ "اسلامی ثقافت کی روح" بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

۱۰۲۔ امیر علی، سید، روحِ اسلام، ترجمہ، ہادی حسین، ص ۵۸۶

۱۰۳۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۰۰؛
یہ عبارت بری فالٹ کی اپنی کتاب میں دیکھنے کے لیے ملاحظہ کیجیے: "تشکیلِ انسانیت"، ترجمہ، سالک، عبدالمجید ص ۲۵۶، ۲۷۴

۱۰۴۔ دیکھیے مضمون "یورپ کی نشاۃ الثانیہ میں مسلمانوں کا حصہ"، از محمد زکریا ورک (کینیڈا)، روزنامہ جنگ ملتان، سنڈے میگزین، ۱۱ اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۱۴

۱۰۵۔ محمد زکریا ورک (کینیڈا): "یورپ کی نشاۃ الثانیہ میں مسلمانوں کا حصہ"، روزنامہ جنگ ملتان، سنڈے میگزین، ۱۱ اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۱۴، ۱۵/ ۱۸ اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۳۰/ ۲۵ اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۱۴/ ۲ مئی ۲۰۰۴ء، ص ۱۹

۱۰۶۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۵۲۳

۱۰۷۔ محمد زکریا ورک (کینیڈا): "یورپ کی نشاۃ الثانیہ میں مسلمانوں کا حصہ"، جنگ ملتان، سنڈے میگزین، ۲۵۔ اپریل

۲۰۰۴ء، ص ۱۴

۱۰۸۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبۂ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۱۹

۱۰۹۔ محمد زکریا ورک (کینیڈا)، ''یورپ کی نشاۃ الثانیہ میں مسلمانوں کا حصہ''، روزنامہ جنگ ملتان، سنڈے میگزین، ۲۵ اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۱۴؛

عطش درّانی، ڈاکٹر، اسلامی فکر و ثقافت، ص ۱۴۴؛

مغرب کے ان دعوؤں کی تردید اقبال نے اپنی تحریروں میں کی ہے۔ مثلاً دیکھیے: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبۂ پنجم)

ملاحظہ کیجیے صدارتی خطبہ ''حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی دعوت''، مشمولہ ''مقالات اقبال''، ص ۳۲۹ تا ۳۵۰؛

ملاحظہ کیجیے خطبۂ صدارت ''اسلام اور علوم جدیدہ''، مشمولہ ''مقالات اقبال''، ص ۲۸۰،۲۸۱

110. Huntington, Clash of Civilizations, PP.50

111. Ibid. PP.68

112. Ibid. PP.311

۱۱۳۔ اقبال۔ اسرار خودی/کلیات اقبال فارسی، ص ۱۹/۱۹

۱۱۴۔ پیام مشرق/کلیات اقبال فارسی، ص ۱۳۹/۳۰۹

۱۱۵۔ بال جبریل/کلیات اقبال اردو، ص ۱۳۵/۴۵۹

۱۱۶۔ دیکھیے اقبال کا ''سال نو کا پیغام'' (یکم جنوری ۱۹۳۸ء)، مشمولہ ''حرف اقبال''، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۲۲۳،۲۲۴

۱۱۷۔ بانگ درا/کلیات اقبال اردو، ص ۲۸۶/۳۰۲

۱۱۸۔ دیکھیے: روزنامہ جنگ ملتان، جلد ۴، شمارہ ۲۸۴، ۲۳ جولائی ۲۰۰۶ء، ص ۱؛

یا ملاحظہ کیجیے اسی تاریخ کا دی ڈیلی ڈان (The Daily Dawn)

۱۱۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکر اقبال، ص ۲۱۷

۱۲۰۔ ملاحظہ کیجیے:

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکر اقبال، ص ۴۰۱؛

مزید دیکھیے:

صفحات ۳۱۶، ۲۲۳، ۲۲۲

۱۲۱۔ ہمدرد فاؤنڈیشن پاکستان کے زیر اہتمام منعقد کی جانے والی تین روزہ بین الاقوامی کانفرنس بعنوان ''جدید دنیا میں مسلم اُمّہ کو درپیش چیلنج اور مواقع'' (مہاتیر محمد کا تجزیہ) روزنامہ جنگ ملتان، جلد ۲، شمارہ ۳۲۷، ۵ ستمبر ۲۰۰۴ء، ص ۶ (ایڈیٹوریل پیج)

۱۲۲۔ منظور احمد، ڈاکٹر، اقبال شناسی، ص ۲۵

۱۲۳۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۸

۱۲۴۔ ایضاً، ص ۱۹

۱۲۵۔ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۱۷۷

۱۲۶۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ چہارم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۶۷

۱۲۷۔ ایضاً، ص ۱۶۸

128. Benard,Cheryl,"Civil Democratic Islam", PP.3,47

۱۲۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۶۵، ۲۱۸ تا ۲۲۲

۱۳۰۔ اقبال۔ حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۷۱، ۷۲

۱۳۱۔ مثلاً دیکھیے: تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ص ۱۱

۱۳۲۔ اقبال۔ حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص

133. Benard,Cheryl,"Civil Democratic Islam", PP.47

۱۳۴۔ اقبال۔ حرفِ اقبال، (پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۴۸

۱۳۵۔ ایضاً، ص ۱۴۹ تا ۱۵۱

۱۳۶۔ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۹۲

۱۳۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: خلیفہ عبدالحکیم کا مضمون "اقبال اور مُلاّ"، مشمولہ، "اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم"، مرتبہ، شاہد حسن رزاقی، ص ۳۰۹ تا ۳۳۹؛

مزید ملاحظہ کیجیے: "فکرِ اقبال"، از خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۳۷، ۱۴۴؛

۱۳۸۔ ڈاکٹر رفعت حسن، (روزنامہ جنگ کے ساتھ ایک گفتگو)، سنڈے میگزین، ۱۲ مئی ۲۰۰۲ء، ص ۶

۱۳۹۔ امیر علی، سیّد، روحِ اسلام، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ص ۳۰۳ تا ۳۰۶

۱۴۰۔ فضل الرحمٰن، ڈاکٹر، اسلام اور جدیدیت "(Islam and Modernity)، ترجمہ، محمد کاظم، مشعل، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۱۸۲ تا ۱۸۴

۱۴۱۔ قطب شہید، سیّد، جادہ ومنزل (معالم فی الطریق)، ترجمہ، خلیل احمد حامدی، اسلامک پبلی کیشنز پرائیویٹ لمیٹڈ، لاہور ۲۰۰۴ء، ص ۱۸۲ تا ۱۸۵

۱۴۲۔ ایضاً، ص ۱۸۲ تا ۱۸۵

۱۴۳۔ ابوالحسن علی ندوی، سیّد، نقوشِ اقبال، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، سن ندارد، ص ۳۹، ۴۰

۱۴۴۔ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۵۵

145. Huntington, Clash of Civilizations,PP.95,96

۱۴۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: عابد علی عابد کا مضمون "شکوہ — ایک سلسلۂ خیال کا تجزیہ" اور عابد علی عابد ہی کا مضمون "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ"، مشمولہ، نفائسِ اقبال، از عابد علی عابد، مرتبہ، شیما مجید، ص ۶۰، ۶۱، ۱۲۶

۱۴۷۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۳۱۷

۱۴۸۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۵۲۲، ۵۲۳

۱۴۹۔ اقبال۔ گفتارِ اقبال، مرتبہ، رفیق افضل، ص ۲۳

۱۵۰۔ محمد زکریا ورک، ''یورپ کی نشاۃ الثانیہ میں مسلمانوں کا حصہ''، روزنامہ جنگ ملتان، سنڈے میگزین، ۱۱ اپریل ۲۰۰۴، ص ۱۴

۱۵۱۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۱

۱۵۲۔ نذیر نیازی، سیّد، اقبال کے حضور، ص ۲۸۵

۱۵۳۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۱

۱۵۴۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۲

۱۵۵۔ ایضاً، ص ۱۲، ۱۳

۱۵۶۔ دیکھیے ڈاکٹر جاوید اقبال کا مقالہ ''اقبال اور تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ، ''اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں''، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص ۱۰۷

۱۵۷۔ ایضاً

158. Huntington, Clash of Civilization, PP.73

159. Ibid

160. Pipes, "In the Path of God", PP.197,349

۱۶۱۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، تلاشِ اقبال، ص ۱۳۰، ۱۳۱

162. Grunebaum, Von, "Islam", PP.239

۱۶۳۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۷۳؛

مسلمانوں کی زندگی میں مغربی تہذیب کے اثر و نفوذ، مغربی سیلاب کی دست برد اور مغربی افکار و تصورات سے مسلم ذہنیت کی مرعوبیت کا تجزیہ علامہ محمد اسد نے بھی کیا تھا۔ ملاحظہ کیجیے:

Muhammad Asad,"Road to Mecca",P103,104

۱۶۴۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۳۸، ۲۳۹

۱۶۵۔ فضل الرحمٰن، ڈاکٹر، ''اسلام اور جدیدیت، ترجمہ، محمد کاظم، ص ۱۳

۱۶۶۔ منظور احمد، ڈاکٹر، ''اسلام۔ چند فکری مسائل''، ص ۱۵۴، ۱۷۷

۱۶۷۔ مثلاً دیکھیے اقبال، حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، ص ۱۹، ۲۱۵، ۲۳؛

اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۹ تا ۲۱، ۲۳؛

مزید دیکھیے: امیر علی، سیّد، روحِ اسلام، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ص ۳۰۱

168. Esposito, "Islamic Threat", P.55;

Pipes, "In the Path of God", PP.114-120;

Stoaddard, L.S, "The New World of Islam",PP.54;

جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۹۶؛

جاوید اقبال، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی اہمیت'' مشمولہ، اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص ۱۰۹؛

اقبال، حرفِ اقبال، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱

۱۶۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''اقبال اور تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ ''اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں''، مرتبہ، سونڈمی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص ۱۰۹

۱۷۰۔ سرور، آلِ احمد، مقالہ ''اقبال اور نئی مشرقیت''، مشمولہ ''دانشور اقبال'' از سرور، آلِ احمد، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳، ص ۵۱، ۵۲

۱۷۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Huntington, Clash of Civilizations, PP.76;

مزید دیکھیے:

Spengler,"Decline of the West",Vol.II,PP.57;

Bozeman, "Civilization under Stress" Verginia Quarterly Review, 51 (Winter 1975), PP.5

۱۷۲۔ دیکھیے پروفیسر آلِ احمد سرور کا مضمون ''اقبال کی عظمت''، مشمولہ ''عرفانِ اقبال''، از پروفیسر آلِ احمد سرور، مرتبہ، زہرا معین، تخلیق مرکز، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۵۵؛

مزید دیکھیے: مضمون ''اقبال اور مغرب''، از پروفیسر آلِ احمد سرور، مشمولہ، مندرجہ بالا کتاب، ص ۱۷۸، ۱۸۷ تا ۱۹۸؛

مضمون ''اقبال کی معنویت'' از آلِ احمد سرور، مشمولہ ''دانشور اقبال''، ص ۱۴۳

۱۷۳۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۲

۱۷۴۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، اقبال فراموشی، ص ۶۳، ۶۵ تا ۶۷

۱۷۵۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۹۸، ۹۹

۱۷۶۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (قومی زندگی)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۹۰، ۹۱، ۹۲

۱۷۷۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (خطبۂ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۳۶، ۲۶۵، ۲۷۴، ۲۷۵

۱۷۸۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۳۹، ۴۰

۱۷۹۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۷۵، ۱۷۶

۱۸۰۔ ایضاً، ص ۱۶۹

سیاست

۱۔ سیکولرازم ۲۔ قومیت و وطنیت ۳۔ ملوکیت و جمہوریت

۱۔ سیکولرازم

ہنٹنگٹن (Huntington) لکھتا ہے:

''پوری مغربی تاریخ میں پہلے ایک کلیسا اور پھر بہت سے کلیساؤں کا ریاست سے الگ وجود تھا۔ خدا اور سیزر، کلیسا اور ریاست، روحانی اور زمانی حاکم؛ تصورات کے یہ جوڑے مغربی تہذیب و ثقافت میں چھائے رہے ہیں۔۔ اسلام میں خدا سیزر ہے (یعنی مقتدرِ اعلیٰ بھی ہے)......کلیسا اور ریاست کی علیحدگی اور ان کے درمیان بار بار ہونے والے تصادم، جو مغربی تہذیب کا خاصہ ہے کسی اور تہذیب میں اس کا وجود نہیں رہا۔ حاکمیت کی اس تقسیم سے مغرب میں آزادی (Freedom) کے ارتقا میں بے حد ملی۔'' (۱)

دین و سیاست کی یہ جدائی روح اور مادے کے تصورِ ثنویت کے تحت عمل میں آئی ہے یعنی یہ دوئی مغرب کے صرف مادی فلسفے ہی میں نہیں بلکہ تصوریت میں بھی ملتی ہے۔

سیکولر (Secular) اور سیکولرازم (Secularism) خالصتاً مغربی اصطلاحیں ہیں۔ لفظ سیکولر (Secular) اپنے لغوی و اصطلاحی مفہوم میں یورپ کے مذہبی ماحول کی پیداوار ہے۔ لاطینی لفظ سیکولم (Seculum) کے لغوی معنی دنیا کے ہیں۔ (۲) سیکرڈ (Sacred) کا مطلب ہے مقدس۔ ''مسیحی فکر میں سیکرڈ (Secred / مقدس یا پاک) کی ضد سیکولر (Secular / غیر مقدس یا ناپاک) ہے۔'' (۳) ان دونوں کے لیے اردو میں مختلف الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ سیکولر (Secular) کے لیے غیر مقدس، ناپاک، غیر مذہبی،

لادینی، دنیاوی، مادی وغیرہ جبکہ سیکرڈ (Sacred) کے لیے مقدس، پاک، مذہبی، دینی، روحانی وغیرہ کے الفاظ۔(۴) یہ دونوں اصطلاحیں اسلامی معاشرے میں اسلام کی ابتدا میں موجود نہیں تھیں۔اور نہ مذہب اسلام کی بنیادی کتاب قرآن میں اس کی کوئی تفریق موجود ہے اور نہ احادیث میں۔(۵)

عیسائی مذہب کی جو تشریح و تعبیر پولوس نے کی اس میں چند اخلاقی اصول تو موجود تھے لیکن شریعت کی کوئی گنجائش موجود نہ تھی۔(۶) عیسائیت میں یہ تصور موجود تھا کہ انسانی روح ایک پاکیزہ شے ہے جو بدقسمتی سے اس مادی دنیا میں قید ہوگئی ہے(۷) جہاں تک ہو سکے اس مادی زندگی کی آلائشوں سے اپنے آپ کو پاک صاف کیا جائے۔ان تصورات کے زیر اثر حضرت عیسیٰ کی تعلیمات کو بھی اسی رنگ میں پیش کیا گیا کہ وہ بھی اسی مقصد کے لیے دنیا میں آئے تھے۔ چنانچہ پہلی دو تین صدیوں تک عیسائیوں کی اکثریت اپنی انفرادی نجات کی کوشش میں مصروف رہی۔ معاشرتی و تہذیبی زندگی ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہ رکھتی تھی (۸) حتیٰ کہ مذہب کی بنیاد پر قسطنطین (Constantine) کی اتحادِ سلطنت کی کوششیں بھی رنگ نہ لاسکیں۔ اس کے جانشین جولین (Julian, Emperor) نے پھر دیوتا پرستی کی طرف رجوع کیا اور اس کی تائید میں فلسفیانہ تاویلات سے کام لیا۔چنانچہ عیسائیت کا ظہور سیاسی یا مدنی نظام کے بجائے ایک رہبانی نظام کے شکل میں ہوا تھا۔ اس طرح عیسائیت ایک نظامِ رہبانیت تھا جو اس 'ناپاک دنیا' میں قائم کیا گیا اور اسی لیے اس کا امورِ مدنی میں کوئی عمل دخل نہ تھا۔(۹) انہی قدیم باطنی اسرار اور عیسائیت کے تصورات کی آمیزش سے مانی (۲۱۵ء۔۲۷۳ء) نے اپنا نور وظلمت، یزدان واہرمن کی مطلق ثنویت پر مبنی فلسفہ پیش کیا۔ سینٹ آگسٹائن (Saint Augustine۔۳۵۴ء۔۴۳۰ء) جس نے کلیسا کی ابتدائی تاریخ میں مؤثر کردار ادا کیا۔عیسائیت قبول کرنے سے پہلے مانوی مذہب کا پیرو تھا۔(۱۰) محققین کا خیال ہے کہ ثنویت کا عقیدہ اس کے افکار کے زیر اثر عیسائیت میں پروان چڑھا۔ چنانچہ اقبال نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ''معلوم ہوتا ہے کہ مغرب نے مادے اور ثنویت کا عقیدہ بلا کسی غور و فکر کے مانویت کے زیر اثر قبول کرلیا تھا۔'' (۱۱) یہی وجہ ہے کہ عیسائیت بحیثیت مذہب ایک اجتماعی نظام کے نہ پہلے کارآمد تھا نہ اب کارآمد ہے۔ روحانی اور دنیوی زندگی کے اس غلط امتیاز نے عیسائیت میں شروع ہی سے کلیسا اور ریاست کے درمیان ایک قسم کا بُعد پیدا کردیا تھا اس کے بعد ملک و دین، ریاست و مذہب، مملکت و اخلاق کی اس جدائی کے علمبردار میکیاولی (Machiavelle۔۱۴۶۹ء۔۱۵۲۷ء) نے سولہویں صدی کے آغاز میں سیاست کو مذہب و اخلاق سے واضح طور پر علیحدہ کردیا۔اس طرح مذہب و سیاست میں دوئی کی پیدائش کا طویل تاریخی پس

منظر ہے۔افلاطون اور ارسطو اخلاق وسیاست کو لازم وملزوم خیال کرتے تھے۔(۱۲) گویا یونان وروما میں مذہب و سیاست کو الگ تصور نہیں کیا جاتا تھا۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان ''درحقیقت مذہب اور عیسائیت کی دوئی عیسائیوں کے ہاتھوں قائم ہوئی۔جبکہ قیصر اور خدا کے حقوق الگ الگ پورا کرنے کی دعوت دی گئی۔''(۱۳) یوں قرونِ وسطیٰ میں چرچ اور ریاست کا تصادم شروع ہوا۔کلیسا اور ریاست یا مذہبی اور دنیوی جماعتوں کے ان دو اداروں میں منصب اور اقتدار کی طویل کشمکش نے مذہب اور ریاست کی جداگانہ حیثیتوں کو ایک حقیقت بنا دیا۔ چنانچہ (قرونِ وسطیٰ میں) چرچ اور ریاست کا یہ تصادم درصل دو اداروں میں اختیارات اور اقتدار کی جنگ تھی۔ اس سلسلے میں یہ عبارت قابل توجہ ہے:

> " The wars between the papacy and the Holy Roman Empire, although in theory the matter at issue was the division of power between the temporal and the spiritual authorities, were in fact a conflict between these "two bodies of officials."
> "When (In medieval times) conflict is spoken of between Church and State it is a conflict between to bodies of officials, the civil and ecclesiastical."(۱۴)

بہرحال قرونِ وسطیٰ کے بعد سے یورپ میں چرچ اور ریاست کے درمیان خلیج وسیع ہوتی چلی گئی۔خود کلیسائی اداروں میں زبوں حالی اور انتشار کے مناظر بھی تھے۔عیسائیت اجتماعی زندگی کے قابل نہ تھی۔ بالآخر میکیاولی نے سولہویں صدی میں ریاست اور سیاست دانوں کو مذہبی واخلاقی قیود وضوابط سے بالاتر قرار دے دیا۔ اس نے ۱۵۱۲ء کے بعد اپنی تصنیف ''کتاب الملوک''(The Prince) مرتب کی۔جس میں اس نے اپنے سیکولر تصور کی پوری وضاحت کی۔(۱۵) اس نے مذہب واخلاق کی اجتماعی حیثیت سے انکار کیا۔اس کے نزدیک نجی طور پر افراد چاہیں تو مذہب واخلاق کی پابندی کر سکتے ہیں لیکن ریاست کو ان سے بالاتر ہونا چاہیے کیونکہ اخلاق ایک نجی قدر ہے اور ریاست کے مفادات کے تابع ہے۔(۱۶) اس نے مملکت کے لیے جھوٹ،فریب،ظلم اور وعدہ

خلافی کو جائز قرار دیا۔مملکت کا فرض ہے کہ وہ اپنے بقاء واستحکام کی خاطر کوشاں رہے۔ چاہے وہ کسی طرح بھی ہو۔ اس کے نزدیک قوت اور حصول قوت ہی قدر اعلیٰ ہے۔قوت ہی ہر حق و باطل اور عدل وانصاف کا پیمانہ ہے۔حصول قوت کے لیے ہر حربہ جائز ہے۔ کیونکہ اس کے بقول ''مقصد خود وسائل کے لیے وجہ جواز بن جاتا ہے۔'' حکمران کو شیر کی طرح قوی اور لومڑی کی طرح مکار اور حیلہ باز ہونا چاہیے، حتیٰ کہ وہ کسی ریاست کے ساتھ سیاسی معاہدہ بھی کرتا ہے تو اپنے مفاد کے لیے معاہدہ شکنی میں اسے مطلق دریغ نہ ہو۔ ''ایک دور اندیش حکمران کو اپنے کسی عہد کا پابند نہ رہنا چاہیے، جب یہ پابندی خود اس کے مفاد کے خلاف ہو'' (۱۷) میکیاولی نے ابن الوقتی کی حکمت عملی کو عین سیاست بتایا۔ جس پر ہر کامیاب اور مدبر سیاست دان کے لیے عمل ضروری ہے۔ وہ مملکت کو حق دیتا ہے کہ اپنے استحکام کے جو ذرائع بھی وہ استعمال کرے جائز ہے۔

میکیاولی کے نظریات کو یورپ میں زبردست مقبولیت حاصل ہوئی۔ نہ صرف اپنے زمانے میں بلکہ اس عہد جدید میں بھی مغربی سیاست کے لیے یہ کتاب آسمانی صحیفے کی حیثیت رکھتی ہے۔ بقول جے۔ آر۔ہیل:

> " Machiavelli's assumption that the state must pursue a policy of self interest in terms of a"Raison d'etaar" not a Bible morality,was later echoed by theorists like Hegel, and men of action like Bismark and Hitlar."(۱۸)

عہد جدید میں امریکہ کی سیاست جو بالخصوص مسلمانوں کے حوالے سے منافقت کا شکار ہے، اس سے بھی میکیاولی کے گہرے اثرات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ میکیاولی کی تجاویز مندرجہ بالا سطور میں آپ نے ملاحظہ کرلیں۔ اب آج کے مصنف ہنٹنگٹن (Huntington) کی تجاویز دیکھیے:

> ''تہذیبوں کے مابین طاقت کا بدلتا ہوا توازن، ہتھیاروں کے پھیلاؤ، انسانی حقوق، نقل مکانی اور دیگر امور کے حوالے سے مغرب کے لیے اپنے اہداف حاصل کرنا مشکل سے مشکل تر بنتا جا رہا ہے۔ اس صورتحال میں اپنے نقصانات کم کرنے کے لیے مغرب کو دوسرے معاشروں سے تعلقات میں اپنی معاشی وسائل کی ترغیبات اور دھمکیوں کی حیثیت سے استعمال مہارت سے کرنا ہوگا۔

> اپنے اندر اتحاد و اتفاق پیدا کرنا ہوگا۔ غیر مغربی اقوام کے درمیان اختلافات کو بڑھانا اور اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنا ہوگا"۔ "دوسری تہذیبوں پر مغربی ٹیکنیکی اور فوجی برتری قائم رکھنا، اسلامی اور چینی ممالک کی روایتی اور غیر روایتی فوجی طاقت کی ترقی کی روک تھام کرنا ہوگی۔"(١٩)

یہاں اس تفصیل کی ضرورت نہیں ہے کہ امریکہ و یورپ کی تمام تر فارن پالیسی (Foreign Policy) اور اقدامات اِس کتاب اور ان تجاویز کے عین مطابق ہیں۔ (جو میکیاولی کی ترقی یافتہ شکل ہیں) جیسا کہ خود مصنف نے پیش لفظ میں عالمی منصوبہ بندی کے لیے اس کی معنویت و افادیت کا تذکرہ کیا ہے۔ (٢٠)

میکاولی کو انہی تجاویز اور شیطانی نظریات کی بدولت اقبال نے رموزِ بیخودی میں "مرسلِ شیطانی" قرار دیا ہے جس نے مملکت کو بت بنا کر اِسے پوجنے کی تعلیم دی۔ اقبال نے اس کے نظریات پر سخت گرفت کی ہے اور جدید سیاست پر اس کے اثرات کو بیان کیا ہے۔

دہریت چوں جامۂ مذہب درید	مرسلے از حضرتِ شیطاں رسید
آں فلارنساوی باطل پرست	سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
نسخۂ بہرِ شہنشاہاں نوشت	در گِلِ ما دانۂ اُو پیکار کشت
فطرتِ او سوئے ظلمت بردہ رخت	حق ز تیغِ خامۂ اُو لخت لخت
بت گری مانندِ آزر پیشہ اش	بست نقشِ تازۂ اندیشہ اش
مملکت را دینِ او معبود ساخت	فکرِ او مذموم را محمود ساخت
بوسہ تا برپائے ایں معبود زد	نقدِ حق را بر عیارِ سود زد
باطل از تعلیمِ او بالیدہ است	حیلہ اندوزی فنے گردیدہ است
طرحِ تدبیرِ زبوں فرجام ریخت	ایں خسک در جادۂ ایام ریخت
شب بچشمِ اہلِ عالم چیدہ است	مصلحت تزویر را نامیدہ است

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی،ص١١٦،١١٧/١١٦،١١٧)

کلیسائی نظام پر دوسرا شدید حملہ لوتھر (Luther،١٤٨٣ء۔١٥٥٦ء) نے کیا۔ جو کلیسا کے خلاف سراپا احتجاج بن گیا۔(٢١) لوتھر کلیسا کو مملکت کا ایک شعبہ تصور کرتا تھا۔ وہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ مذہب کا تعلق روح

سے ہے۔ مادہ سے نہیں۔ اس لیے کلیسا کو سیاست میں مداخلت کی اجازت نہیں دیجاسکتی۔ اس کے دور میں سیاسی نظریات پر بہت تنقید کی گئی۔ جس کا اصل مقصد مذہب سے آزادی تھا۔ (۲۲)

لوتھر کی مذہبی تحریک کے بعد مختلف قومی گروہوں نے قیصریت اور پاپائیت کے جوئے کو اتار پھینکا اور جدید مملکتوں نے جنم لیا۔ شروع میں مطلق العنان حکمرانوں نے جدید مملکت کے استحکام کے فرائض سرانجام دیے۔ اور پھر صنعتی انقلاب کے بعد جمہوریت اور پارلیمانی نظامِ حکومت کو فروغ حاصل ہوا۔ مستبد فرمانرواؤں کے نظریۂ ''حقوق ربانی'' کی جگہ جمہوریت کے نظریۂ ''معاہدۂ عمرانی'' (یعنی ''انسان آزاد پیدا ہوا ہے لیکن جدھر دیکھو پابہ زنجیر ہے)۔'' (۲۳) کا چلن ہوا جو جدید عمومیت و جمہوریت کا سنگ بنیاد خیال کیا جاتا ہے۔ مگر اس تمام عرصے میں حکومت چاہے مطلق العنان فرمانرواؤں کے قبضے میں رہی ہو یا جمہور کے۔ ''مذہب کو اخلاق سے جدا رکھنے کا رجحان قوی تر ہوتا چلا گیا چنانچہ نشاۃ الثانیہ کے بعد سے اہلِ علم کی ذہانت وطباعی ایسے امور کے دریافت کرنے میں صرف ہونے لگی جو مملکت کو قوی کرنے والے اور اس کی جنگی قوت میں اضافہ کرنے والے تھے۔ چاہے ان کے برتنے میں انسانی اخلاق کا خون ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔'' (۲۴) یورپ میں نشاۃ الثانیہ کا ظہور، لوتھر، کالون، زونیگلی وغیرہ کی پوپ کے خلاف بغاوتیں، برطانیہ میں ہنری ہشتم کا رومن کلیسا سے تصادم، سائنسی ایجادات میں اضافہ، صنعت وحرفت کا بڑے پیمانے پر فروغ، امریکہ و ہندوستان کی دریافت، اور اس کی وجہ سے بین الاقوامی تجارت وصنعت میں اضافہ، برطانیہ میں خانہ جنگی اور جمہوریت پسندوں کے ہاتھوں بادشاہ چارلس اوّل کا قتل، الوہی استحقاقِ ملوکیت کے نظریے سے عام بیزاری اور پارلیمانی نظام سے وابستگی غرضیکہ معاشرتی وسیاسی شعبوں میں سیکولر رجحانات کو مزید تقویت ملی۔ اس بنا پر ٹائن بی (Toynbee) نے لکھا ہے کہ ''سترھویں صدی مغربی زندگی پر سیکولرازم کی بالادستی کی صدی ہے۔ سیکولرازم ہی کے طفیل مغربی معاشرے میں مفاد نے اور تحقیق وتفتیش کے دائرے میں سائنس نے مذہب کی جگہ لے لی۔'' (۲۵)

اٹھارہویں صدی یورپ میں صنعتی انقلاب، سیاسی انقلاب اور روشن خیالی کے عروج کی صدی تھی۔ والٹیئر، روسو، مان تس کیو، اولباخ، ایلوآتیس، دیدرو، کانٹ بے شمار ایسے مفکر پیدا ہوئے جنہوں نے معاشرتی افکار واقدار کا رُخ ہی بدل دیا۔ اور جب عوام کی انقلابی جدوجہد (امریکہ وفرانس میں) شروع ہوئی تو سیکولر خیالات نے عملی پیراہن پہن لیا (۲۶) ''امریکہ کا نیا آئین جو ۱۷۸۹ء میں منظور ہوا خالص سیکولر آئین تھا۔ یہ آئین ہنوز رائج ہے..... تاریخی اعتبار سے امریکہ عہدِ جدید کی پہلی سیکولر ریاست ہے مگر جس سماجی انقلاب کی وجہ سے سیکولر اداروں

اور فکروں کے اثرات یورپ اور ایشیا میں نمایاں ہوئے وہ فرانس کا عظیم انقلاب تھا۔ جس کے باعث یورپ میں فیوڈل ازم اور کلیسا کی بالادستی ہمیشہ کے لیے ختم ہوئی اور دنیا سرمایہ داری نظام کے عہد میں داخل ہوئی۔'' (۲۷)

لوتھر کی تحریک کا بنیادی نتیجہ یہ تھا کہ پروٹسٹنٹ رہنماؤں نے مروجہ مذہبی رسوم پر سخت تنقید کی۔ ان کا مؤقف یہ تھا کہ کلیسا کی حاکمیت کے زیر اثر افراد کی آزادی اور اختیار ختم ہو چکا ہے۔ وہ مذہبی اور اخلاقی معاملات کا فیصلہ کرنے کے مجاز نہیں۔ اُن کا مؤقف یہ تھا کہ کیتھولک مسلک میں اخلاقیات کے اصول مستقل اور غیر متبدل ہیں جبکہ عقل ثابت کرتی ہے کہ اخلاقی قدریں مستقل اور غیر متبدل نہیں۔ بلکہ وقت کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ لہٰذا اخلاقیات کے اصول وقتاً فوقتاً انسان بناتا ہے اور ان کا تعلق کلیسا کے وضع کردہ مستقل قوانین سے نہیں ہوتا۔ پس ریاست میں کلیسا کے مستقل قوانین کی بجائے انسان کے وضع کردہ قوانین کا انعقاد ضروری ہے۔ اس طرح ان کا مؤقف یہ تھا کہ اخلاق کا آخری معیار ہر انسان کا اپنا دل اور ضمیر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ کی نئی قومی ریاستوں میں عالمگیر مسیحی اخلاقیات پر مبنی یکساں قوانین کی بجائے ''قومی/ نیشنل'' اور انسان کے بنائے ہوئے سول اور کریمنل (Civil & Criminal) قوانین نافذ کر دیے گئے۔ کلیسا کا عمل دخل ریاست سے اُٹھ گیا۔ یوں ریاست اور کلیسا الگ الگ ہو گئے۔ مذہب فرد کا ذاتی معاملہ بن گیا۔ کہ وہ داخلی زندگی میں مذہب سے وابستگی قائم رکھتے ہوئے زندگی کے دوسرے شعبوں میں جس طرح چاہے عمل کرے اس کا کوئی تعلق باقی ماندہ زندگی سے کچھ نہیں اور نہ ہونا چاہیے۔ (۲۸) اس طرح زندگی دو دائروں میں بٹ گئی۔ دنیاوی زندگی کے سیکولر دائرے میں بادشاہوں کا حق حکمرانی تسلیم کیا گیا اور مذہبی زندگی کے مقدس دائرے کو کلیسا تک محدود کر کے اس میں پادری کے حق حکمرانی کو تسلیم کیا گیا۔ بالفاظ دیگر جب یورپ میں عیسائیت کو ایک خالصتاً راہبانہ نظام بنا کر رکھ دیا گیا تو ترکِ دنیا کا وہ تصور پیدا ہوا جو بالآخر دین و دنیا، کلیسا و سیاست اور مادی و روحانی زندگی کو دو الگ الگ متصادم خانوں میں بانٹ دینے کا سبب بنا۔ یہ تفریق ایک معنی میں اسی فلسفیانہ ثنویت کا منطقی نتیجہ تھی جو مغربی حکماء نے بقول اقبال مانی کے زیر اثر قبول کر لی تھی۔

لیکن اِسلام میں اس طرح کی ثنویت کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ نہ اسلامی تاریخ میں بنو اُمیہ سے لے کر سلطنتِ مغلیہ تک کبھی تھیا کریسی (Theocracy) یعنی ''علماء کے خدائی حق حکمرانی کا کوئی تصور'' موجود تھا۔ (۲۹) چنانچہ مغربی طرز کے سیکولرازم کا تصور مسلمانوں میں پیدا ہو ہی نہیں ہو سکتا۔ یعنی اقبال کے الفاظ میں:

''دنیائے اسلام میں کسی لوتھر کا ظہور ممکن نہیں اس لیے کہ اسلام میں کلیسا کا کوئی

ایسا نظام موجود نہیں جو ازمنہ متوسطیٰ کے کلیسائی نظام سے مشابہہ ہو اور جسے توڑنے کی ضرورت پیش آئے۔ دنیائے اسلام کے پیش نظر ایک عالمگیر نظامِ سیاست ہے جس کی اساس وحی وتنزیل پر ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ چونکہ ہمارے فقہا کو ایک عرصہ دراز سے عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں رہا اور وہ عہد جدید کی داعیات سے بالکل بیگانہ ہیں۔ لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ ہم اس میں از سرنو قوت پیدا کرنے کے لیے اس کی ترکیب وتعمیر کی طرف متوجہ ہوں''(۳۰)

مغربی ثنویت کے برعکس:

''اسلام کے نزدیک ذاتِ انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے وہ مادے اور روح کی کسی ناقابل اتحاد ثنویت کا قائل نہیں۔ مذہب اسلام کی رُو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور سیاست، روح اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں جس کو اسے ایک روحانی دنیا کی خاطر، جو کسی دوسری جگہ واقع ہے، ترک کر دینا چاہیے۔ اسلام کے نزدیک مادہ روح کی اس شکل کا نام ہے جس کا اظہار قیدِ مکانی وزمانی میں ہوتا ہے۔''(۳۱)

کلیسا اور ریاست کی باہمی چپقلش کے نتیجے میں جو تفریق مذہب وسیاست میں ایک اصولِ مسلمہ کے طور پر تسلیم کی گئی وہ اقبال کے نزدیک تہذیب جدید کا سنگین المیہ ہے۔ نظم ''دین وسیاست'' میں صرف سات اشعار میں سیکولرازم کی نہ صرف تاریخ بلکہ اسلامی اور مغربی تہذیب کے تصورات کا تقابل بھی تاریخی پس منظر کے ساتھ نہایت اختصار وبلاغت کے ساتھ سامنے آتا ہے:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی — ساتی کہاں اِس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں — کہ وہ سربلندی ہے یہ سربزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا — چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی — ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی — دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا بشیری ہے آئینہ دار نذیری!
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی کہ ہوں ایک جنیدی و اُرد شیری
(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۱، ۱۲۲/ ۴۴۵، ۴۴۶)

اس مرحلے پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مغربی سیکولرازم کے تصور کی کچھ وضاحت کردی جائے۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینکا کے مطابق ''سیکولرازم سے مراد ریاستی سیاست یا نظم ونسق کی مذہب یا کلیسا سے علیحدگی ہے۔ اور سیکولر تعلیم وہ نظامِ تعلیم ہے جس میں دینیات کی تعلیم کو الگ کردیا جاتا ہے۔'' (۳۲) انسائیکلو پیڈیا امریکانا کے مطابق ''سیکولرازم ایک اخلاقی نظام ہے جو قدرتی اخلاق کے اصول پر مبنی ہے......اور الہامی مذہب یا مابعد الطبیعات سے جدا ہے۔ اس کا پہلا کلیہ فکری آزادی ہے یعنی اپنے بارے میں سوچنے کا حق۔'' (۳۳) بقول سید سبطِ حسن ''سیکولر خیالات قدیم ہیں لیکن سیکولرازم کی اصطلاح جارج جیک ہولی اوک (Holyoake George J.) نامی ایک آزاد خیال انگریز نے ۱۸۴۰ء میں وضع کی......اس کا موقف تھا۔ ا۔ انسان کی سچی رہنما سائنس ہے۔ ۲۔ اخلاق مذہب سے جدا پرانی حقیقت ہے۔ ۳۔ علم و ادراک کی واحد کسوٹی اور سند عقل ہے۔ ۴۔ ہر شخص کو فکر اور تقریر کی آزادی ملنی چاہیے۔ ۵۔ ہمیں اس دنیا کو بہتر بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ (۳۴) اس طرح سیکولرازم کی بنیاد عقلیت پر ہے جس کے تحت مذہب و سیاست کی علیحدگی، مذہب کی آزدی، تحریر و تقریر کی آزادی، ضمیر و فکر کی آزادی، پریس کی آزادی، تنظیمیں بنانے کی آزادی، اختلاف رائے کی آزادی جیسے خواص سیکولرازم کی جان ہیں (۳۵) جو سمجھنے کی بات ہے وہ یہ ہے کہ سیکولر یا انسان کے بنائے ہوئے قوانین کے زیرِ اثر یورپی قومیں، ریاستوں کے شہری بحیثیت مجموعی اپنے مذہبی عقائد سے منحرف نہیں ہوئے (۳۶) بلکہ مذہب ذاتی اور پرائیویٹ زندگی تک محدود ہو کر اقبال کے لفظوں میں ''ایک نجی معاملہ'' بن گیا (۳۷) بالفاظِ دیگر مغرب نے ''معاملات'' کی حد تک تو قانون سازی کے بارے میں سیکولرازم کو اختیار کیا۔ جہاں تک ''عبادات'' یا عقائد کا تعلق ہے، ریاست نے کوئی مداخلت نہ کی۔ اور مسیحی فرقے اپنے اپنے عقائد کے تحت عبادت کرنے میں آزاد رہے (۳۸) چنانچہ'' لادینی کا مطلب دہریت نہیں ہے بلکہ محض دنیاوی، مادی، عقلی ہے جس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں (۳۹) اقبال نے بھی جہاں ''لادین سیاست'' کی اصطلاح استعمال کی ہے اس کا یہی مطلب ہے جس کی خاصیت ''دیو بے زنجیر''، ''کنیز اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر'' ہونا ہے اور اس کی ''حاکمی''، ''کلیسا'' کو ترک کر کے اخلاقیات سے آزاد ہے۔ (۴۰)

دنیائے اسلام میں علماء نے یورپی سیکولر ریاست کو "لادین" یا "بے دین" ریاست قرار دیا تو اس سے مجموعی تاثر یہ قائم ہوا کہ یورپی ریاستوں کے شہری بھی عقائد مذہبی سے لاتعلق یا مسیحیت کے خلاف ہو گئے۔ چنانچہ ترکی کو اس ضمن میں لادین ریاست اور اس کے شہریوں کو اسلام سے منحرف یا مرتد قرار دیا گیا۔ حالانکہ ایسا نہ تھا۔ ترکوں نے صرف معاملات کے حد تک سیکولر یا انسان کے بنائے ہوئے قوانین کو اپنی ریاست میں نافذ کیا۔ جہاں تک عبادات کا تعلق ہے، ترک تب بھی مسلمان تھے اور اب بھی عقیدہ کے لحاظ میں مسلمان ہیں۔ (۴۱)

ڈاکٹر جاوید اقبال "حقیقی سیکولر ریاست" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "سیکولر ریاست سے مراد ایسی مثالی ریاست ہے جو مذہب کے معاملے میں غیر جانب دار ہو۔ عبادات کے ضمن میں ہر شہری کو مذہبی آزادی کی ضمانت دے۔ اگر شہری اپنے اپنے ذاتی مذہبی دیوانی قوانین کے تحت زندگی بسر کرنا چاہیں تو انہیں سہولت فراہم کرے اور معاملات میں معاشرے کے مجموعی تحفظ اور فلاح و بہبود کی خاطر ایسے فوجداری و دیگر قوانین نافذ کرے جو سب کے لیے یکساں طور پر قابل قبول ہوں۔" (۴۲)

وہ مزید لکھتے ہیں کہ "لیکن ایسی ریاست کہیں موجود نہیں۔" (۴۳)

اب اگر غور سے جائزہ لیا جائے تو آج بھی کوئی سیکولر ریاست دراصل لامذہب یا مذہب کی مخالف نہیں (ماسوائے سابقہ سویت یونین کے جہاں دہریت ریاستی جبر کے ذریعے عوام پر نافذ کی جاتی تھی)۔ بلکہ یہ سیاسی نظام تو اپنے اندر دوہرا معیار قائم کیے ہوئے ہے اور سراسر منافقت پر مبنی ہے۔ چنانچہ آج بھی جو صلیبی جنگ اسلام کے خلاف لڑی جا رہی ہے اس کا پس منظر کسی نہ کسی صورت میں اسلام کے خلاف وہی قدیم منافرت کا جذبہ ہے۔ (۴۴)

اِس پس منظر میں اقبال کے حوالے سے مغربی تہذیب کے مقابلے میں اسلام کے تصورات کا سمجھنا اور بھی آسان ہو جاتا ہے۔ "سیکولر" کا ذکر اقبال نے اپنے خطبے "اجتہاد فی الاسلام" میں کیا ہے۔ اس کا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے۔

> "اسلام نے روحانی و مادی (یا دینی و دنیوی۔ مترجم) کی تفریق کبھی روا نہیں رکھی۔ کسی عمل کی ماہیت کا فیصلہ اس لحاظ سے نہیں کیا جاتا کہ اس کا تعلق کس حد

> تک حیاتِ دنیوی (سیکولر) سے ہے۔ بلکہ اس عمل کا رجحان صاحبِ عمل کے رجحانِ ذہنی پر ہے۔ ہمارا عمل ''دنیوی'' (سیکولر) ہے اگر یہ مقصد ہماری نظروں سے اوجھل ہے۔ یعنی وہ عمل ''دنیوی'' ہے جس میں ہم زندگی کی اس لامتناہی کثرت کو جو ہر عمل کے پیچھے واقع ہے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور اگر یہ مقصد ہماری نظروں سے اوجھل نہیں تو وہ عمل ''روحانی'' ہے یعنی وہ عمل روحانی ہے جس میں اس ساری کثرت کا لحاظ رکھ لیا جائے۔ گویا یہ ایک ہی حقیقت ہے کہ جواز روئے اسلام ایک پہلو سے تو کلیسا، لیکن دوسرے پہلو سے ریاست کی شکل اختیار کر لیتی ہے...... دراصل اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزیہ حقیقت ہے۔ اور آپ جیسے جیسے اپنا نقطۂ نظر بدل کر دیکھتے ہیں، یہ ریاست یا کلیسا کی شکل اختیار کر لیتا ہے...... قرآن پاک کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ محض روح ہے اور اس کی زندگی عبادت ہے اس فعالیت سے جس کو ہم زمانے میں جلوہ گر دیکھتے ہیں لہٰذا یہ طبعی (نیچرل)، مادی (میٹریل) دنیوی یا غیر مقدس (سیکولر) ہی تو ہے جس میں روح کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے۔ پس ہر وہ شے جو دنیوی/غیر مقدس (سیکولر) کی صورت میں نظر آتی ہے۔ اپنے وجود کے اعتبار سے مقدس/روحانی (سیکرڈ) ہے۔ جدید سائنس نے یہی خدمت تو سرانجام دی ہے کہ مادی وطبعی وجود کو روحانی وجود میں تلاش کرنے پر آمادہ کیا ہے۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ دنیا ناپاک ہے قطعی غلط ہے۔ مادہ کی بیکراں وسعت کا مطلب یہی ہے کہ وہ روح کی نمود اور اظہار کے لیے راہ فراہم کرتا ہے۔ پس اس اعتبار سے تمام سرزمین مقدس اور پاک ہے۔ کیا خوب ارشاد فرمایا ہے کہ حضور رسالتمآبؐ نے کہ ہمارے لیے یہ ساری زمین مسجد ہے۔''(۴۵)

اقبال کے اس بیان کی روشنی میں چرچ اور کلیسا اور مقدس وغیر مقدس کی تقسیم ہی بے معنی ٹھہرتی ہے۔ سائنسی اعتبار سے بھی جدید سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ اگر مادے کا تجزیہ کیا جائے تو وہ مادے کے خواص کھو بیٹھتا ہے بلکہ بطور مادہ غائب ہو جاتا ہے اور اس کی تعریف کے لیے ہمارے پاس انرجی یا کسی قسم کی غیر مرئی قوت

کے سوا کوئی مناسب لفظ نہیں۔(۴۶) بالفاظِ دیگر چونکہ مادہ کی اساس بھی روحانی ہے اس لیے اس کو غیر مقدس یا دنیوی سمجھنا غلط ہے۔

چنانچہ اسلام میں مقدس اور غیر مقدس کی مغربی طرزِ تقسیم کی کوئی گنجائش نہیں۔ ڈاکٹر منظور احمد اسی مقدس اور غیر مقدس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اسلامی تعلیم کی روشنی میں انسان کا کوئی کام بذاتِ خود سیکولر یا مذہبی نہیں ہے انسان کا ارادہ البتہ اسے سیکولر یا مذہبی بنا دیتا ہے۔ الگ دنیاوی کام خدا سرشاری کے جذبے سے کیے جائیں تو تمام اعمال فی نفسہٖ ایک جیسے ہوں گے چاہے وہ عبادات سے تعلق رکھتے ہوں یا معاملات سے۔ اور خدا سرشاری کا جذبہ نہ ہو تو عبادات بھی مذہبی اعمال کے زمرے سے خارج ہو جائیں گی۔ اسی وجہ سے اسلام میں ''سیکولر'' اور ''مذہبی'' کا وہ سیاق نہیں جو دوسرے مذاہب بالخصوص عیسائیت میں پایا جاتا ہے۔''(۴۷)

اس طرح اسلام صرف ہمہ گیر تقدیس کی درجہ بندی کے تحت عمل کرتا ہے اس میں صرف نیکی اور بدی یا اچھے اور برے ہی کی تمیز کی جا سکتی ہے اس لحاظ سے اسلام دنیاوی افعال کو اس بنا پر تقدیس عطا کرتا ہے کہ اِن میں نیک نیتی شامل ہوتی ہے اور ان مذہبی افعال کو غیر مقدس قرار دیتا ہے جن میں نیک نیتی شامل نہ ہو۔ اسلام کے نزدیک تمام تر دنیاوی افعال معاشرتی فلاح و بہبود کا ذریعہ ہیں اور دنیا آخرت کی کھیتی ہے اس لیے یہ دنیا اور تمام دنیوی افعال پہلے ہی مرحلے میں مقدس کے زمرے میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اور مقدس و غیر مقدس، مذہبی و غیر مذہبی کی تفریق ختم ہو جاتی ہے۔(۴۸)

ڈاکٹر جاوید اقبال، علامہ اقبال کے اِن خیالات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دراصل یہی اقبال کے تصورِ اجتہاد کی معراج بھی ہے۔ اِن کے ہاں خدا کے بنائے ہوئے قوانین (بقول ابن خلدون سیاست دینیہ) اور انسان کے بنائے ہوئے قوانین (بقول ابن خلدون سیاستِ انسانیہ) میں مغربی سیکولرازم کے تصور کے برعکس کوئی فرق نہیں رہتا۔ اگر نیت صحیح ہو تو دونوں قسم کے قوانین کی اخلاقی قدر و قیمت ایک ہی جیسی سمجھی جائے گی۔ اس سلسلے میں دو باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ شریعت کے تمام قوانین کا منبع اگرچہ وحی والہام ہے لیکن ان کے اطلاق کا مقصد شہریوں کی فلاح و بہبود ہے بالفاظِ دیگر وہ احکام تو خدا کے ہیں لیکن مقصدیت کے اعتبار سے سیکولر

(دنیاوی) ہیں۔دوسرے یہ کہ فلاحی ریاست وجود میں لانے کی خاطر انسان کے وضع کردہ قوانین نافذ کیے جا سکتے ہیں جن کا مقصد معاشرے کی فلاح و بہبود ہو۔اس لحاظ سے دین سے اخذ کردہ یا ''عقل'' سے اخذ کردہ قوانین میں اخلاقی نقطۂ نگاہ کوئی فرق نہیں رہتا۔کیونکہ دونوں قسم کے قوانین وحی کی بنیاد پر ہی انسان وضع کرتا ہے۔(۴۹)

اس طرح اسلام میں مغربی سیکولرازم کے انداز میں دنیاوی اور غیر دنیاوی، مقدس اور غیر مقدس کی کسی تقسیم کی گنجائش نہیں۔اور یہ اسلامی تہذیب کا مغربی تہذیب کے ساتھ بنیادی اختلاف ہے۔

چونکہ یورپ میں سیکولرازم تھیوکریسی کی وجہ سے پیدا ہوا تھا اس لیے سیکولرازم طرزِ فکر میں مذہب و سیاست کی ہم آہنگی کا تصور تھیوکریسی کے مترادف خیال کیا جاتا ہے۔چنانچہ اقبال اِس کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں۔

> ''اِس قسم کا خدشہ نہیں ہونا چاہیے کہ آزاد اسلامی ریاستوں کے قیام سے ایک طرح کی مذہبی حکومت قائم ہو جائے گی۔اسلام کوئی کلیسائی نظام نہیں بلکہ یہ ایک ریاست ہے جس کا اظہار روسو سے بھی کہیں پیشتر ایک ایسے وجود میں ہوا جو عقدِ اجتماعی کی پابند ہے۔ریاستِ اسلامی کا انحصار ایک اخلاقی نصب العین پر ہے جس کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان شجر و حجر کی طرح کسی خاص زمین سے وابستہ نہیں بلکہ وہ ایک روحانی ہستی ہے جو ایک اجتماعی ترکیب میں حصہ لیتا ہے... اور اس کے ایک زندہ جزو کی حیثیت سے چند فرائض اور حقوق کا مالک ہے۔''(۵۰)
>
> ''یہ لابد نہیں کہ خلیفۃ المسلمین اسلام کو افضل ترین مذہبی پیشوا سمجھا جائے۔سطحِ دنیا پر اس کی نائب خدا کی حیثیت نہیں۔وہ معصوم نہیں بشر ہے۔اور دوسرے بشر کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہو سکتا ہے۔اس کی شخصیت بھی شریعت وحی کی ازلی و ابدی حکومت کی اسی طرح ماتحت ہے جس طرح اور باقی مسلمانوں کی۔غرض کہ شخصی حکومت کا مفہوم اسلام کی حقیقی اسپرٹ کے خلاف ہے۔''(۵۱)

غرض اسلام میں علمائے کرام خود کو اجتماعی رائے کے سامنے پیش کرنے کا حق تو رکھتے ہیں، مگر محض برگزیدہ عالمِ دین ہونے کی حیثیت سے ان کو خدا کی طرف سے حکمرانی کا کوئی حق حاصل نہیں۔جدید سیاسی اصطلاحات میں مسلمان معاشروں میں تھیوکریسی کا سرے سے کوئی تصور ہی موجود نہیں۔بقول ڈاکٹر منظور احمد:

''مسلمانوں میں مذہب کے نام پر حکومت کرنے کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ خلافت اور ملوکیت کے بارے میں جو''اسلامی'' سیاسی نظریے ہیں۔ وہ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں مسلمان حکمرانوں کو جواز مہیا کرنے کے لیے وضع کیے گئے تھے۔ اور اکثر مواقع پر حکمرانوں نے اپنی سلطنت قائم کرنے یا مال و دولت حاصل کرنے کے لیے''اسلام''، ''اسلامی قوانین'' اور ''اسلامی نظریات'' کو استعمال کیا ہے۔ جن کی اصل ابتدا میں نہیں ملتی۔'' (۵۲)

اقبال نے مغربی تصورِ ثنویت کو بڑی شدت سے رَدّ کیا ہے۔ البتہ وہ ایک اسلامی ریاست میں انتظامی امور کی حد تک دینی و دنیاوی کی تقسیم کو تسلیم کرتے ہوئے اِس مؤقف کی تائید کرتے ہیں کہ مذہبی امور کی نگرانی بھی ریاست کے فرائض میں شامل ہونی چاہیے۔ اِس سلسلے میں وہ وضاحت کرتے ہیں کہ:

''مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا تصور بھی اسلام کے لیے غیر مانوس نہیں ہے۔ ریاست کے امام کی غیبت کبریٰ کا نظریہ ایک مفہوم میں ایک عرصہ پہلے شیعی ایران میں اس علیحدگی کو روبہ عمل لا چکا ہے۔ ریاست کے مذہبی و سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو کلیسا و سلطنت کے مغربی تصور سے مخلوط نہ کرنا چاہیے۔ اوّل الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الا سلام اور وزراء کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے لیکن آخر الذکر روح اور مادہ کے مابعد الطبیعاتی ثنویت پر مبنی ہے۔'' (۵۳)

اقبال سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے موجودہ اسلامی ممالک میں مذہب و ریاست کی علیحدگی کی تہذیبی و ثقافتی نوعیت کی وضاحت کرتے ہوئے ترکی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے نہ کہ عقائد کی۔ اسلامی ممالک میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے نیاز ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش و نمو پاتا رہا ہے۔ تجربہ خود بتلا دے گا کہ یہ تخیل جدید ترکی میں کس طرح عملی صورت

اختیار کرتا ہے۔ ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث نہ ہوگا
جو یورپ اور امریکہ میں پیدا ہوئیں۔" (۵۴)

اسلام کا ظہور عقلِ استقرائی کا ظہور ہے، تصورِ خاتمیت کے تحت اسلام نے عوام الناس کو پاپائیت کی تنظیم، پادری کی غلامی سے نجات دلائی۔ تجربے کی بنیادوں پر علم کی تلاش اور سائنسی طرزِ فکر کا آغاز کیا۔ ایسی فکری و عملی آزادی عطا کی کہ انسان کھلی فضاؤں میں پرواز کرنے لگا۔ مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کو ختم کر کے توحید کی بنیاد پر اخوت، مساوات، حریت فکر اور اتحادِ انسانیت کی فضا پیدا کی۔ احترامِ آدمیت پر اپنی بنیاد رکھی۔ چنانچہ سچا مسلمان اپنے دین، اپنی تاریخ اور اپنی تہذیب کے زندہ عناصر پر ہمیشہ ناز کرتا ہے۔ احترامِ آدمی کے مسلک پر اس حد تک کار بند ہوتا ہے کہ وقت آنے پر دیگر مذاہب کی عبادت گاہوں کی حفاظت میں اپنی جان تک قربان کر دیتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی ذات میں ہر کسی پر، مذہب و ملت کے اختلاف سے قطع نظر، صرف محبت و شفقت کی نظر ڈالتا ہے۔

بندۂ حق از خدا گیرد طریق می شود بر کافر و مومن شفیق

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۲۰۵/۷۹۳)

اقبال نے اسی رواداری کی وضاحت انتہائی خوبصورتی سے کرتے ہوئے کہا تھا:

"میں دوسری قوموں کے قوانین و رسوم اور ان کے معاشرتی و مذہبی اداروں کی
دل سے عزت کرتا ہوں بلکہ بحیثیت مسلمان میرا یہ فرض ہے اگر ضرورت پیش
آئے تو احکامِ قرآنی کے حسبِ اقتضا میں ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت
کروں۔" (۵۵)

اقبال کے اِس ارشاد کی بنیاد قرآن مجید کی سورۃ ۲۲ کی آیت نمبر ۴۵ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

"اور اگر اللہ تعالیٰ نے طاقتور حملہ آوروں کے تدارک کے لیے (مسلمانوں) کی
جماعت پیدا نہ کی ہوتی تو عیسائیوں کے کلیسا، یہود کے عبادت خانے، خانقاہیں
اور مساجد جن میں اللہ کی پرستش بکثرت کی جاتی ہے، سب منہدم ہو جاتے۔"

جاوید اقبال تاریخی حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"علماء و فقہاء کے نزدیک صرف عیسائی اور یہودی ہی اہلِ کتاب ہیں۔ اگر اسلامی

ریاست میں وہ مسلم اکثریت کے تحفظ میں ہیں تو ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا مسلمانوں پر فرض ٹھہرتا ہے۔ لیکن فتح ایران کے بعد بعض فقہا نے زرتشتی مذہب کے پیروؤں کو ''کمثلِ اہلِ کتاب'' کا خطاب دے کر ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا بھی مسلمانوں پر فرض ٹھہرایا۔ اسی ہندوستان کے بعض فقہانے بھی مسلم حکومت کے دوران ہندوؤں کو ''کمثلِ اہلِ کتاب'' کا رتبہ دے کر ان کے حقوق کا تحفظ کرنا مسلم حکومت یا مسلمانوں پر فرض قرار دیا۔ سو فقہا وقت کے تقاضوں کے مطابق اِس قرآنی حکم کی توسیع کرتے چلے گئے۔'' (۵۶)

ذہنی و فکری آزادی کے حوالے سے اقبال ترکی کے بارے میں لکھتے ہیں (اور بحیثیت مجموعی یہ موجودہ مسلمانوں کی صورتحال کے مطابق بھی ہے):

''سچ تو یہ ہے کہ دورِ حاضر کی مسلم قوموں میں فقط ترکی نے قدامت پرستی کی نیند کو جھٹک دیا ہے اور شعورِ ذات حاصل کرلیا ہے۔ ترکی جانتا ہے کہ حرکت کرتی ہوئی اور پھیلتی ہوئی زندگی کی بڑھتی ہوئی پیچیدگیاں یقیناً نئے حالات پیدا کریں گی اور نئے نقطہ ہائے نظر کی دعوت دیں گی۔ اور ان اصولوں کی از سرِ نو تفسیر کی متقاضی ہوں گی۔ جو روحانی کشادگی کی مسرت سے آشنا حضرات کے لیے فقط مجلسی دلچسپی کا باعث ہوتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ وہ انگریز ہابس تھا جس نے یہ بلیغ بات کہی تھی کہ ہو بہو یا یکساں خیالات و جذبات کی متواتر تکرار کے معانی تو یہی ہوتے ہیں کہ خیالات ہیں نہ جذبات۔ فی زمانہ مسلمان ملکوں کا یہی حال ہے وہ میکانکی طور پر پرانی قدروں کو دہرائے جارہے ہیں جبکہ ترک نئی قدروں کی تخلیق پر آمادہ ہے۔ اس کی زندگی حرکت کرنے، بدلنے اور پھیلنے لگی ہے۔ اس میں نئی خواہشیں پیدا ہورہی ہیں جو اپنے ہمراہ نئی نئی دشواریاں لاتی ہیں اور نئی تشریحوں کو دعوت دیتی ہیں۔'' (۵۷)

چونکہ اسلام حریت و آزادی کو اخلاقیات سے ہم آہنگ کرتا ہے تاکہ یہ آزادی دوسروں کی آزادی میں کوئی رکاوٹ نہ ڈالے اس لیے اقبال حریتِ فکر کا خیر مقدم کرتے ہوئے جائز حدود سے تجاوز نہ کرنے کی تلقین کرتے

ہیں۔(۵۸)

یہ احترامِ آدمیت، احترامِ ملت، احترامِ مذہب، احترامِ فکر، احترامِ عمل، احترامِ حریت، احترامِ عقل یہ سب کچھ اسلام مغرب کی طرح روحانی واخلاقی اصولوں کو ایک طرف رکھ کر حاصل نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس یہ تو پھوٹتے ہی توحید ورسالت سے ہیں۔ کیونکہ ان کا تو مقصود ہی فکری آزادی، حریت واخوت ومساوات اور اتحادِ انسانیت ہے۔

مندرجہ بالا تمام تر مباحث کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک سب مذہبوں کے احترام اور حریت ومساوات واتحادِ انسانی پر مبنی اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ ان منافقانہ جمہوریتوں سے مختلف ہے جو حقوقِ بشر سے متعلق دوہرے معیاروں پر قائم آج کی دنیا میں پیش پیش ہیں۔ مغربی سیکولرازم کے تحت اخلاقی قدروں سے جدائی کی بدولت، آج نوبت یہاں تک پہنچی ہے کہ ایک طرف تو سائنس وٹیکنالوجی کی بے مثال و لازوال ترقی ہے تو دوسری طرف مغربی (بالخصوص امریکی) ریاست اس امر کی مجاز ہے کہ دنیائے انسانیت سے میکانکی طور پر اپنی قوت واقتدار کی بدولت جو چاہے سلوک کرے۔ جس وقت چاہے پیشگی حملہ کردے، جس وقت چاہے اپنی دہری پالیسی کے تحت اسرائیل کو سپورٹ کرے اور کشمیر کے مسئلے کو جوں کا توں چھوڑ دے۔ عمومی طور پر بھی دیکھیے تو آج مملکت، مغربی سیکولرازم کے نظریات کی بدولت، اخلاق سے علیحدگی کی بدولت، اس امر کی مجاز ہے کہ انسانوں کے بے زبان گلے کو میکانکی طور پر اپنی قوت واقتدار سے جدھر چاہے ہانکے۔ ''اگر آج مملکت افراد سے قتل وغارت کرانا چاہتی ہے تو ان کو کرنا ہوگا۔ مملکت کی قوت وجبروت کے فلک نما طلسم کو بے بس انسانیت آج غمزدہ آنکھوں سے دیکھ رہی ہے اور چوں نہیں کرسکتی۔'' (۵۹)

سیاست واخلاق کی تفریق کے باعث جدید تہذیب اپنی اخلاقی وروحانی قدروقیمت سے محروم ہوگئی ہے۔ آج ضرورت اس امر کی ہے کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح سیاست کی تہذیب بھی کی جائے۔ یہ اسلام کا کارنامہ ہے کہ اس نے روح اور مادے کی ملک ودین کی ثنویت کو ختم کرکے اخلاق اور اقتدار کو ایک دوسرے سے وابستہ کردیا۔ اور زندگی کی فطری وحدت کو برقرار رکھا۔

دین واخلاق سے بے اعتنائی کا نتیجہ ہے کہ وہ لوگ بھی جو عام زندگی میں اخلاق کے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں اور مذہب کے احکام کی پیروی کرتے ہیں، جب وہی لوگ حکومت کے معاملات میں اور بین الاقوامی امور میں غوروفکر کرتے ہیں تو اخلاقی تقاضوں سے بے نیاز ہوکر فیصلہ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج مغربی

سیاست فساد فی الارض کا بدترین منظر پیش کر رہی ہے اور پھر یہ کسی ایک قسم کے طرزِ حکومت سے مخصوص نہیں ہے۔ اخلاق و سیاست کی تفریق کے باعث ہر قسم کی طرزِ حکومت میں یہی منظر موجود ہے۔ اسی لیے اقبال نے کہا تھا:

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۰/۳۷۴)

اس چنگیزی روّیے کی بدولت انسان کی تمدنی زندگی تباہی سے دوچار ہے۔ ہر قسم کی ترقی کے باوجود انسان کی تہذیبی زندگی میں فتنہ وفساد برپا ہے۔ بارود کا دھواں، کیمیاوی ہتھیاروں کی دوڑ، معاشی زندگی میں استحصال اور لوٹ مار، لبرل ازم، آزاد تجارت، عالمگیریت اور آفاقیت کے بہانے کمزور اقوام پر تسلط، سماجی زندگی میں بے چینی اور خود غرضی، بین الاقوامی سطح پر باہمی بداعتمادی، جنگوں کی خوفناک تیاریاں یہ سب اقبال کے نزدیک اسی سیکولر فکر کا نتیجہ ہیں۔

یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد زیرِ گردوں "رسمِ لادینی" نہاد
گرگے اندر پوستینِ برّہٖ ہر زمان اندر کمینِ برّہٖ
مشکلاتِ حضرتِ انساں ازوست آدمیت را غمِ پنہاں ازوست

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۳/۸۳۹)

مغرب کے اس غلط نقطۂ نظر کے باعث انسانیت کا قافلہ مادیت کے بھنور میں پھنس کر منزلِ مقصود کھو بیٹھا ہے۔ اسے پتہ ہی نہیں وہ کس طرف جا رہا ہے؟ کدھر جا رہا ہے؟ اس کی نگاہ میں آدمی مٹی کا ڈھیر بن کر رہ گیا ہے۔

در نگاہش آدمی آب و گل است کاروانِ زندگی بے منزل است

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۳/۸۳۹)

جدید تہذیب کی سیاست حیلہ اندوز اور پُر از تزویر ہے۔ ایک دیو استبداد اور مردہ ضمیر ہے۔ استبداد کا یہ بے ضمیر دیو جس طرف رُخ کرتا ہے تباہ کاریاں چھوڑ جاتا ہے۔

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لا دیں کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمِ آزاد فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے زنجیر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۶۴، ۱۶۵/۶۶۴، ۶۶۵)

کارحاکی آج مکروفن بن کر رہ گیا ہے۔

بدن را تا فرنگ از جاں جُدا دید   نگاہش ملک و دیں را ہم دوتا دید
کلیسا سبحۂ پطرس شمارد   کہ او با حاکمی کارے ندارد
بہ کارِ حاکمی مکر و فنے بیں   تنِ بے جانْ و جانِ بے تنے بیں
(گلشنِ راز، جدید/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۵۵/ ۵۴۷)

اسی لیے اقبال نے کہا تھا کہ:

''میں نوجوانوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ وہ دہریت و مادیت سے محفوظ رہیں۔ اہلِ یورپ کی سب سے بڑی غلطی تھی کہ انہوں نے مذہب اور حکومت کو علیحدہ علیحدہ کردیا اس طرح ان کی تہذیب روحِ اخلاق سے محروم ہوگئی اور اس کا رُخ دہریانہ مادیت کی طرف پھر گیا۔''(۶۰)

آج ساری دنیا جس فساد کی لپیٹ میں ہے اقبال کے نزدیک اس کا واحد علاج اخلاق وسیاست کی دوئی کا خاتمہ ہے۔ آج انسانیت کی حفاظت جنیدی واردشیری کے امتزاج میں ہے۔ انسانیت کی فلاح اسی میں ہے کہ دین ودنیا اور اخلاق وسیاست ہم آہنگ رہیں۔ آج اخلاقی اقدار کو پس پشت ڈال کر جو غیر متوازن حالات پیدا ہوگئے ہیں اقبال نے اس کا نقشہ اپنی نظم ''دین وسیاست'' (جو گزشتہ صفحات میں درج کی گئی ہے) میں نہایت عمدگی سے پیش کیا ہے۔ اس نظم سے سیکولرازم کے تاریخی پہلو بھی سامنے آتے ہیں اور سیاست واخلاق کے بارے میں اسلام اور مغرب کے تصورات بھی۔ موجودہ صورتحال بھی سامنے آتی ہے اور اسلامی ومغربی تہذیبوں کے سیاسی نقطۂ نظر کا تقابل بھی۔

مغربی مفکرین دعویٰ کرتے ہیں کہ سیکولرازم نے آزادی کے ارتقا میں بے حد مدد دی ہے۔ (جیسا کہ اس باب کے آغاز میں ہنٹنگٹن کا بیان درج کیا گیا ہے)۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ سیکولرازم کی وجہ سے جہاں ثنویت، چنگیزی اور سیاسی دیو استبداد وجود میں آیا ہے وہاں فکری آزادی اور سائنسی ارتقا میں بے حد مدد ملی ہے۔ سیکولرازم کی وجہ سے پیدا ہونے والی اس فکری آزادی اور سائنسی ارتقا کا اقبال نے بھی اعتراف کیا ہے۔ اسی لیے وہ لوتھر اور روسو کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک:

''لوتھر جو مذہبی مطلق العنانی کا دشمن ہے اور رُوسو جو سیاسیات میں مطلق العنانی کا

دشمن ہے یہ دونوں ہمیشہ کے لیے یورپ کے نجات دہندہ تسلیم کیے جائیں گے اور ان کے مذہبی و سیاسی خیالات مسیحی کلیسا کے اس بنیادی اصول کو تباہ کرنے والے ہیں کہ انسان پیدائشی گنہگار ہے۔ ...یہ اسلام کے بنیادی اصول ہیں اور یہی در حقیقت موجود یورپی تہذیب کے بھی بنیادی اصول ہیں جس نے بغیر محسوس کرنے کے کہ اس کا قدم کس طرف جا رہا ہے ان اصولوں کی صداقت کو تسلیم کر لیا ہے۔"(۶۱)

چنانچہ یہاں بھی وہ سیکولرازم کے مثبت نتائج و اثرات یعنی سائنسی ترقی وفکری آزادی وغیرہ کو اپنے بنیادی نظریے کے تحت تحسین کی نظر سے دیکھتے ہوئے ان کو اسلامی تہذیب سے ہم آہنگ قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ استقرائی نقطۂ نظر، حریت، مساوات، فکری آزادی...... یہ تو اسلام ہی سے وابستہ ہیں۔ بلکہ مغرب کو اسلام ہی نے عطا کیے ہیں۔ لیکن سیکولرازم کے جو منفی نتائج و اثرات ہیں یعنی لادین سیاست، استحصال، اخلاقی بے راہ روی، بےلگام آزادی، مادیت وغیرہ.....ان کی شدید مخالفت کرتے ہیں کیونکہ یہ اسلام سے متصادم ہیں۔ چنانچہ فتح محمد ملک کے بقول:

"سیکولرازم کی اصل روح اور اصل دین سائنس اور علمی ورثہ ہے۔"(۶۲)

جس سے مسلمانوں کو استفادہ کرنا چاہیے۔ بقول سبط حسن:

"سیکولر افکار مسلم اسپین اور سسلی کی راہ سے یورپ میں داخل ہوئے۔"(۶۳)

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ سیکولر افکار یورپ میں داخل ہو کر اس کے مخصوص مادی اور ثنوی مزاج و ماحول سے پورے طور پر ہم آہنگ ہو گئے۔ یوں اس (سیکولرازم) میں ایسے عناصر بھی ہیں جو اسلامی تہذیب کے مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں اور ایسے عناصر بھی ہیں جو اسلامی تہذیب کی بنیادوں سے متصادم ہیں۔

آج جبکہ پورے عالمِ اسلام میں ملوکیت، ملائیت اور پیری مریدی نے ڈیرے ڈالے ہوئے ہیں۔ تو مغرب کے سیکولرازم سے استفادے کی ضرورت ہے لیکن سیکولرازم کی حقیقی نوعیت اور اصل روح کو سمجھ کر، اسلام کے بنیادی اصولوں اور اقدار کو برقرار رکھتے ہوئے۔ اس سلسلے میں اسلام کی حقیقی روح یعنی سیکولر اور مذہبی کی ثنویت کی بجائے یک قطبی نظریے "مقدس" کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ یعنی یہ کہ ہمارے اعمال وافعال کی نہج ایک ہی ہے "روحانی" اور اسی لیے زندگی کے مسائل ومعاملات کے لیے قوانین وطور طریقے وضع کرنے میں ہم آزاد

ہیں بشرطیکہ وہ ہماری سیاسی اقدار سے متصادم نہ ہوں۔ یقیناً یہ رویہ روحانی ہونے کے باوجود سائنسی، عقلی اور انسانی ہوگا...... اور اس لیے مغربی تہذیب سے بدرجہا بہتر بھی۔ اس کے علاوہ عالمِ اسلام کے موجودہ آمرانہ اور فکری پسماندگی کے ماحول میں اسلام کے حقیقی ورثے کی باز آفرینی بھی ممکن ہوگی اور کشیدگی کے اس دور میں تہذیبی اشتراک کی طرف ایک قدم بھی۔

ڈاکٹر منظور احمد نے لکھا ہے کہ:

> ''اسلامی ملکوں کے زبوں حالی کی وجہ اسلامی نظام کا ناکافی ہونا نہیں بلکہ اسلامی نظام کو نہ اپنانا، بین الاقوامی سازشیں اور حکمرانوں کی نااہلی ہے'' (۶۴)

اقبال نے بھی بیسویں صدی کی ابتدا میں یہی بات کہی تھی بلکہ انہوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا تھا کہ آڑے وقتوں میں اسلام ہی نے مسلمانوں کو زندہ رکھا نہ کہ مسلمانوں نے اسلام کو۔ (۶۵) اس وقت عالمِ اسلام کی صورتحال یہ ہے کہ قدامت پرست طبقات ہوں یا جدیدیت پسند طبقات، دوئی کے فتنے میں گرفتار ہیں۔ مُلّائی اسلام مسجد تک محدود ہے یا الٰہیاتی مسائل کی تشریح کرتا ہے یا شدت پسند نظریات کا اظہار کرتا ہے۔ جدیدیت پسند مسلمان سمجھتا ہے کہ وہ دنیاداری میں الجھا ہوا ہے اور بھلا اسلام کا سیاست سے، معیشت سے، انگریزی تعلیم سے کیا تعلق۔ مسلمان حکمران امریکہ نواز ہیں۔ جو کسی نہ کسی رنگ میں امریکہ کو سپورٹ کرتے ہیں۔ چاہے سیکولر ازم کے نعرے لگا کر، روشن خیالی کی اصطلاحات کے ذریعے یا متشدد اسلامی حکومتوں کے ذریعے، اس وجہ سے اسلام کا زندگی بخش اور قوت آفریں تصور مضمحل ہو کر رہ گیا ہے۔ جب مغرب کو عیسائیت کی طرح اسلام بھی بے جان عقائد مجموعہ نظر آتا ہے تو وہ اسلام پر اپنی ملوکانہ خواہشات پوری کرنے کے لیے سیکولرازم عائد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مسلمان ملکوں میں جو نسبتاً ترقی یافتہ ہیں اور جن کی نظریں مستقبل کی جانب ہیں، وہی ہیں جنہوں نے دو متبادل دائرہ ہائے فکر میں سے ایک کو اختیار کر لیا ہے یعنی سیکولر یا مقدس۔ ترکیہ نے سیکولر طرز کو اختیار کر رکھا ہے اور اس کو ریاستی طاقت کے ذریعے ایک نظریہ حیات کی طرف نافذ کرنے کی کوشش کرتا ہے (اگرچہ یہ خود سیکولرازم کی روح کے منافی ہے)۔ اس کے برعکس مذہبی تصورات عام لوگوں میں مقبولیت حاصل کرتے جا رہے ہیں۔ ان دونوں فریقوں میں محاذ آرائی ریاست کے جواز اور مقاصد کے کسی بھی عقلی طور پر تسلیم شدہ نمونے کے لیے غیر تعمیری ہوگی۔ جب تک ایسا حق بجانب طرزِ فکر فروغ نہ دیا جائے جو مذہبی شعور اور جدید سیکولر ریاست کے عمل اور

ترقی کی ضرورت کو بیک وقت پورا نہ کرے اس وقت تک ایک مکمل معاشرتی عمل سامنے نہیں آ سکتا۔ یعنی ترکی ایک مغربیت اور اسلامیت کی کشمکش سے متاثر مقطوع ملک ہے اور اس کو اپنے استحکام کے لیے ایک متوازن رویے کی ضرورت ہے۔(٦٦)

سید سبطِ حسن نے ۸۰ کی دہائی میں ''انقلابِ ایران'' کے اسباب و محرکات اور نتائج کا تاریخی تناظر میں تجزیہ کرتے ہوئے اپنے خدشات کا اظہار کیا تھا کہ ایران ایک تھیوکریسی بنتا جا رہا ہے۔ اپنی اہمیت کے پیش نظر اس کتاب کے کچھ اقتباسات درج کیے جاتے ہیں:

> ''بہر حال امام خمینی کی تھیوکریسی جس کو اب آئینی شکل دے دی گئی ہے ایران کے سیاسی اور اقتصادی مسائل کا حل نہیں ہے بلکہ اس سے تو مسائل اور پیچیدہ ہو جائیں گے''..........'ولایتِ فقیہہ' کی آڑ میں لوگوں کو انسانی حقوق سے محروم کیا جا رہا ہے اور شخصی حکومت کے لیے راہ ہموار کی جا رہی ہے۔''
>
> ''ایران کا حالیہ انقلاب دورِ حاضر کا نہایت عہد آفریں واقعہ ہے۔ اس انقلاب کی وجہ سے ایک جابر بادشاہت ہی کا خاتمہ نہیں ہوا ہے بلکہ سامراجی طاقتوں کے اثر و اختیار کو بھی زبردست دھکا لگا ہے اور مشرق وسطیٰ میں قوت کا توازن بدل گیا ہے...... مگر طاقت کا نشہ انسان کو خطرناک حد تک خود غرض اور تنگ نظر بنا دیتا ہے چنانچہ خمینی صاحب نے قومی تقاضوں کو پس پشت ڈال دیا ہے اور ایسا آمرانہ طرزِ عمل اختیار کیا ہے کہ قومی یک جہتی کا شیرازہ بکھر گیا ہے۔''
>
> ''آثار و قرائن یہ بتاتے ہیں کہ ایران کو تھیوکریسی بنانے کے سلسلے میں جو کمی آئین کے مسودے میں رہ گئی تھی 'مجلسِ خبرگاں' اُس کو بھی پورا کر دے گی اور ایران پر ملاؤں کا پورا پورا تسلط ہو جائے گا۔''
>
> ''خمینی صاحب کے فرماں بردار مُلّا اُن کے احکام کی بجا آوری بڑی سعادت مندی سے کر رہے ہیں۔ چنانچہ آئین کے مسودے میں جو ترمیمیں ہو رہی ہیں اُن کا واحد مقصد ایران کو ایک نہایت رجعت پرست اور جابر تھیوکریسی میں تبدیل کرنا ہے۔ لہٰذا اسلام کی آڑ لے کر مولویوں کی آمریت کو مستحکم کرنے کے

ایسے عجیب وغریب طریقے اختیار کیے جا رہے ہیں جن کی مثال مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں نہیں ملتی اور نہ جعفری یا حنفی فقہ اِن کی تصدیق کرتا ہے۔ مثلاً آئین کی دفعہ ۵ میں ایک ترمیم کی گئی ہے جس کی رو سے امامِ 'آخرالزماں' کے غیاب میں ایران کی اسلامی جمہوریہ کی سربراہی اور قیادت 'ولایتِ فقیہہ' کے سپرد ہوگی۔"

"ایران کا نیا آئین بظاہر جمہوری ہے لیکن حقیقت میں اس کے ذریعے بدترین قسم کی تھیوکریسی کے لیے آئینی جواز فراہم کیا گیا ہے...... آئین سازوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ ملاؤں کے ایک مختصر سے ٹولے کو اتنے وسیع اختیاراتِ دے دیئے ہیں جن سے صدرِ مملکت اور مجلس دونوں اس ٹولے کے تابع ہوگئے ہیں۔ ملاؤں کی اس تنظیم کا نام 'شورائی نگہبان' ہے۔"

"لوگوں کو انقلاب سے جو توقعات تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں بلکہ وہ یہ محسوس کرنے لگے ہیں کہ ہم نے بڑی قربانیوں کے بعد ایک ڈکٹیٹر سے نجات پائی تھی اور اب اسلام کی آڑ میں ہم پر آمریت دوبارہ مسلط کی جارہی ہے۔" (٦٧)

ارشاد احمد حقانی نے ۲۳ جنوری ۲۰۰۲ء کو اپنے مضمون "سیکولر اور غیر سیکولر کی بے نتیجہ بحث" میں لکھا تھا کہ امام خمینی جب ملک سے فرار ہونے پر مجبور ہوگئے تو حکومت کی باگ ڈور علماء نے اپنے ہاتھ میں لے لی۔ اس کے ساتھ ہی ولایت فقیہہ کے تصور کو نئے آئین میں کونے کا پتھر بنا دیا گیا۔ جس کے تحت ایران ہر حوالے سے ایک تھیوکریسی بن گیا۔ ایران کے موجودہ صدر ڈاکٹر خاتمی ولایت فقیہہ کے تصور پر جزوی نظر ثانی اور نظامِ حکومت پر متشدد علماء کی گرفت کمزور کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ جس پر ان کو سخت مزاحمت کا سامنا ہے۔ (٦٨)

ڈاکٹر منظور احمد کا مضمون "نظریہ اور پاکستان" جو جنوری ۲۰۰۴ء میں شائع ہوا، اس میں انہوں نے لکھا کہ ایران نے امام کے تصور کے ذریعے، جو فی الوقت غیب میں ہے، الوہی حاکمیت (حکومت الٰہیہ) کے تصور کو قبول کرلیا ہے۔ اس عبوری دور میں الٰہیاتی فقیہہ (یا ولایت فقیہہ) الٰہیاتی عزائم کی توجیہہ اور تاویل کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ یہ تصور عوام کی خواہشات کے بہت قریب ہے۔ لیکن یہ چرچ کی الٰہیات کی مانند اس میں بگاڑ پیدا کرسکتا ہے۔ (٦٩)

یاد کیجیے ایران میں ۱۹۰۶ء میں ایرانی دستور کے مطابق دنیاوی امور سے واقف علمائے مذہب کی ایک علیحدہ کمیٹی بنا دی گئی تھی جسے مجلسِ قانون ساز کی دیکھ بھال اور نگرانی کا اختیار بھی تھا۔ اقبال کے نزدیک یہ التزام خطرناک تھا۔ بقول ان کے اِس نظریۂ قانون کی رُو سے بادشاہ ملک و سلطنت کا محض امین ہے۔ جو درحقیقت امام غائب کی ملکیت ہے۔ علماء امام غائب کے نائب کی حیثیت سے قوم کی ساری زندگی کی نگرانی اور دیکھ بھال کو اپنا حق سمجھتے ہیں۔ یہ بندوبست اور علماء کی اس نوع کی بالادستی اقبال کے نزدیک جدید زمانے کی روح اور خود اسلام کے منشاء کے منافی تھی۔ اس لیے وہ نہیں چاہتے تھے کہ دوسرے اسلامی ممالک اپنے ہاں اس طرح کا کوئی ادارہ قائم کریں۔(۷۰)

ترکی مغربی سیکولرازم اور جدیدیت کی رَو میں جب اسلام کی بنیادی اقدار کو نظر انداز کرنے لگا تو اقبال نے واضح طور پر اسے تنبیہ کی۔ ایران جب تھیوکریسی کی حدوں کو چھونے لگا تو اقبال نے ایران کو بھی اپنے خدشات سے آگاہ کیا۔ یعنی اقبال نہ سیکولرازم کی انتہا پسندی کے قائل تھے اور نہ ہی مذہبی حکومت کی انتہا پسندی کے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ ترکی سیکولر تحریک کے باوجود آج تک یورپی یونین میں شامل نہ ہوسکا۔ نہ مغرب کا قرب حاصل کرسکا نہ عالمِ اسلام کے لیے ایک مکمل نمونہ بن سکا۔ اس کے بجائے خود ترکی میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش پیدا ہوگئی۔ ادھر ایران کو امریکہ و یورپ دہشت گرد بنیاد پرست ملک قرار دے چکے ہیں۔ خود مسلمانوں میں ایسے حلقے موجود ہیں جو ایران کو علماء کی متشدد حکومت کے طور پر لیتے ہیں۔ اس طرح ایک دائرے میں مسلمان مسلمان سے اور دوسرے دائرے میں مسلمان مغرب سے ٹکرا رہا ہے۔ اور یہ صورتحال مغرب کے سامراجی عزائم کے لیے بے حد مفید ہے۔

یہ دو مثالیں اس لیے دی گئیں کہ ان میں سے کسی ایک صورت کو اختیار کرنے کا مطلب ہے کسی ایک الجھن کو اختیار کرنا۔ اس سے پیدا ہونے والی الجھنوں کا سامنا بہرحال عوام کو کرنا پڑے گا۔ تاوقتیکہ وہ مذہبی شعور اور جدیدیت کی ضروریات کے تحت کوئی مناسب اور موزوں حل اختیار نہ کرلیں۔ اس کا حل ہمارے پاس فکرِ اقبال کی صورت میں موجود ہے۔ جسے یہاں ڈاکٹر منظور احمد کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے:

> ''بہتر طریق کار یہ ہوگا کہ ہم زندگی کے دو قطبی (Bi-polar) یعنی سیکولر اور مذہبی کی بجائے یک قطبی (Uni-polar) نظریے سے ابتدا کریں۔ اور یہ مان لیں کہ ہمارے سارے افعال کی ایک ہی نہج ہے اور وہ روحانی (مذہبی)

> ہے۔ لیکن زندگی کے جو مظاہر دنیا سے متعلق ہیں ان کے لیے قوانین اور طور طریقے وضع کرنے پر ہم آزاد ہوں بشرطیکہ وہ ان بنیادی اقدار سے، جو زندگی کی روحانی اساس نے فراہم کیے ہیں، متصادم نہ ہوں۔ اس کے معانی یہ ہوں گے کہ اعمال کا استناد اور اعتبار، کسی متعین قانون کی پابندی سے اخذ نہیں کیا جا سکے گا۔ بلکہ وہ اس روحانی شعور پر مبنی ہوگا جو مذہب کی بنیاد ہے اور جو ہر زمانے میں قوانین اور ادارے تخلیق کرنے کے لیے خود مختی رہا ہے اور رہنا چاہیے۔ دین اور شریعت میں خطِ امتیاز یہی معلوم ہوتا ہے اور یہی وہ ذمہ داری ہے جو روزِ الست انسان نے قبول کی تھی اور ''عجولا'' کا خطاب پایا تھا۔''(۷۱)

تہذیبوں کی اس کشمکش کے دور میں یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ ایک طرف ہم مغرب سے مکالمہ بھی کرنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف اپنی بنیادی اقدار پر آنچ بھی نہیں آنے دینا چاہتے۔ سو، یہ اسی صورت میں ممکن ہے...... اس کا فائدہ یہ بھی ہوگا کہ مغرب، جو اسلام کو وحشی، غیر عقلی، غیر تخلیقی، توہم زدہ سمجھتا ہے، ان الزامات کو دور کرنے کا موقع مل سکے گا۔ بلکہ مغرب کے سامنے اسلام ایک ایسی تہذیبی تحریک کی صورت میں سامنے آئے گا جسے مادیت کے حصول کے لیے مغرب کی طرح مذہب واخلاق سے علیحدگی یا انکار کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ ''اسلام مادہ کے قرب سے نہیں ڈرتا''۔ دیکھیے اسلام سیکولرازم جیسے حساس اور نازک پہلو میں اختلاف کے باوجود مکالمے کے لیے تیار ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ مغرب کیا کرتا ہے۔ تاریخ اسلام اور فکر اقبال تو یہی بتاتی ہے کہ مغرب اپنی سامراجی حاکمیت کو برقرار رکھنے کے لیے انقلابی اسلام سے خوفزدہ ہے۔ حالانکہ انقلابی اسلام میں امن وامان، رواداری اور بین التہذیبی ہم آہنگی کا پہلو بھی شامل ہے۔ اس لیے اقبال کا مشورہ مغرب کو یہ ہے کہ وہ سیاسیات کے ساتھ اخلاق کو وابستہ کرے، تاکہ منافقانہ پالیسیوں اور سامراجی اقدامات سے نجات حاصل کر سکے، حقائق کو غیر جانب دارانہ نگاہوں کو دیکھ سکے، اور مکالمے کی طرف دیانتدارانہ قدم اٹھا سکے۔ کیونکہ مکالمہ یک طرفہ نہیں دوطرفہ عمل ہے۔

حواشی وحوالہ جات

1. Huntington, Clash of Civilizations, PP.70

۲۔ سبطِ حسن، نویدِ فکر، مکتبۂ دانیال، کراچی، ۲۰۰۲ء، ص ۶۹

۳۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکارِ اقبال۔ تشریحاتِ جاوید''، ص ۱۲۱

۴۔ مثلاً دیکھیے:

فضل الرحمٰن، ڈاکٹر، اسلام اور جدیدیت، (Islam and Modernity)، ترجمہ، محمد کاظم، ص ۱۲؛

منظور احمد، ڈاکٹر، اسلام۔ چند فکری مسائل، ص ۱۰۹؛

منظور احمد، ڈاکٹر، نظریہ اور پاکستان، شوکت ثریا ستار پار کیہ فاؤنڈیشن، کراچی، ۲۰۰۲ء، ص ۱۶؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکارِ اقبال۔ تشریحاتِ جاوید، ص ۱۲۱؛

ڈار، بشیر احمد، ''اقبال اور سیکولرازم'' (مضمون)، مشمولہ ''اقبالیات کے سو سال''، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۲۷۲؛

فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۱۰۵

۵۔ منظور احمد، ڈاکٹر، اسلام۔ چند فکری مسائل، ص ۱۰

۶۔ ڈار، بشیر احمد، ''اقبال اور سیکولرازم'' (مضمون)، مشمولہ ''اقبالیات کے سو سال''، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۲۷۱

۷۔ اقبال نے اس تصور کا تذکرہ اپنے مضمون ''اسلام ایک اخلاقی خیال کی حیثیت میں'' کیا ہے، مشمولہ ''مقالاتِ اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۳۰۵؛

مزید دیکھیے: مضمون ''اقبال اور سیکولر ازم''، از ڈار، بشیر احمد، مشمولہ ''اقبالیات کے سو سال''، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۲۷۱

۸۔ ڈار، بشیر احمد، ''اقبال اور سیکولرازم'' (مضمون)، مشمولہ ''اقبالیات کے سو سال''، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۲۷۱

۹۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ششم)، ترجمہ نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۴

۱۰۔ ڈار، بشیر احمد، ''اقبال اور سیکولرازم''، (مضمون)، مشمولہ ''اقبالیات کے سو سال''، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۲۷۱

۱۱۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۰

12. Joad, C.E.M,"Guid to the Philosopy of Morals and Policitics",Hutchinson University Library, London, 1948, PP,125

۱۳۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ۲۶۶

14. Joad, op. Cit. P.131

۱۵۔ برنٹن، کرین/کرسٹوفر، جان بی/وولف، رابرٹ، ایل، "تاریخ تہذیب" (حصہ اوّل)، ترجمہ، مہر، غلام رسول، مولانا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۵۵۵

16. Thomson, Devid, (Ed), "Political Ideas", Penguin Books,London,1977,PP.28

۱۷۔ برنٹن، کرین/کرسٹوفر، جان۔ بی/وولف، رابرٹ۔ ایل، "تاریخ تہذیب" (حصہ اوّل)، ترجمہ، مہر، غلام رسول، ص ۵۵۵، ۵۵۶

18. Thomson, David, (Ed), "Political Ideas", PP.28

19. Huntington, Clash of Civilizations, PP.206, 312

20. Ibid. PP.13,14

21. Encyclopadia Britannica,Vol.14, PP.447

۲۲۔ محمد ہاشم قدوائی، ڈاکٹر، یورپ کے عظیم سیاسی مفکر، (نظر ثانی: محمد شبیر قمر)، مشتاق بک کارنر، لاہور، سن ندارد، ص ۱۵۰، ۱۵۲

۲۳۔ روسو، ژاں ژاک، (Rousseau, Jean Jacoues)، "معاہدۂ عمرانی" (The Social Contract)، ترجمہ، محمود حسین، ڈاکٹر، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۸ء، ص ۵۵

۲۴۔ یوسف حسین، خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۲۶۶

25. Toynbee, "A Historian's Approach to Relegion",Oxford University Press, New York, 1956, P.184

۲۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: سبط حسن، نوید فکر، ص ۸۴، ۸۵

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص ۱۲۱، ۱۲۲؛
ڈار، بشیر احمد، اقبال اور سیکولرازم، (مضمون) مشمولہ، "اقبالیات کے سو سال"، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۴۷۲، ۴۷۳

۲۹۔ سبط حسن، نوید فکر، ص ۲۰، ۲۱؛
فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۱۰۵

۳۰۔ اقبال۔ حرف اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۱

۳۱۔ ایضاً، ص ۲۰

32. Encyclopadia Britanica,Vol.20,P.264

33. Encyclopadia Americana,Vol.24,P.521

۳۴۔ سبط حسن، نوید فکر، ص ۷۰

۳۵۔ ایضاً، ص ۸۷

۳۶۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۱۲۲
۳۷۔ اقبال۔ حرف اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ لطیف شروانی، ص۱۱۴
۳۸۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۱۲۲
۳۹۔ فضل الرحمٰن، ڈاکٹر، اسلام اور جدیدیت (Islam & Modernity)، ترجمہ محمد کاظم، ص۱۴
۴۰۔ نظم "لادین سیاست"، ضرب کلیم/ کلیات اقبال اردو، ص۱۶۴، ۱۶۵/ ۶۶۴، ۶۶۵
۴۱۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۱۱۲، ۱۲۳؛
اس طرف اقبال نے بھی اشارے کیے ہیں، دیکھیے: حرف اقبال ("پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب")، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص۱۵۲
۴۲۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۱۲۳
۴۳۔ ایضاً
۴۴۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۱۲۲، ۱۲۳
۴۵۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۲۳۷ تا ۲۳۹
۴۶۔ ایضاً، (خطبہ دوم، ہفتم) ص۵۱، ۵۲، ۲۸۱؛
مزید دیکھیے: جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۱۲۴
۴۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
منظور احمد، ڈاکٹر، اسلام ..... چند فکری مسائل، ص۱۰
۴۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
منظور احمد، ڈاکٹر، نظریہ اور پاکستان، ص۱۶
۴۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۱۲۵
۵۰۔ اقبال۔ حرف اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص۳۱
۵۱۔ اقبال۔ مقالات اقبال، (خلافت اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص۱۳۰، ۱۳۱
۵۲۔ منظور احمد، ڈاکٹر، اسلام۔ چند فکری مسائل، ص۱۰
۵۳۔ اقبال۔ حرف اقبال، ("پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب")، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص۱۵۵
۵۴۔ ایضاً، ص۱۵۶
۵۵۔ اقبال۔ حرف اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، ص۲۷
۵۶۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص۱۱۴، ۱۱۵
۵۷۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ص۲۵۰، ۲۵۱
۵۸۔ ایضاً، ص۲۵۲
۵۹۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روح اقبال، ص۲۶۷

۶۰۔ اقبال۔ گفتارِ اقبال، مرتبہ، رفیق افضل، ص ۲۵۴

۶۱۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (اسلام ایک اخلاقی خیال کی حیثیت میں)، ص ۳۱۰

۶۲۔ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۷۶

۶۳۔ سبطِ حسن، سیّد، نویدِ فکر، ص ۷۶

۶۴۔ منظور احمد، ڈاکٹر، نظریہ اور پاکستان، ص ۲۱

۶۵۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، ص ۵۴

۶۶۔ ترکی میں اسلام اور سیکولرازم کی کشمکش کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

منظور احمد، ڈاکٹر، نظریہ اور پاکستان، ص ۱۷، ۱۸؛

فتح محمد ملک کا مضمون ''اقبال اور آج کا ترکی''، مشمولہ ''اقبال فراموشی''، ص ۷۳ تا ۸۲؛

خالدہ ادیب خانم نے اقبال ہی کے دور میں ترکی میں مشرقیت اور مغربیت کی کشمکش پر قلم اُٹھایا تھا ملاحظہ کیجیے:

خالدہ ادیب خانم، ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، ترجمہ، عابد حسین، ڈاکٹر، سیّد، ص ۶۴، ۱۳۲، ۱۵۹ اور متعلقہ صفحات؛

مزید دیکھیے:

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص ۲۲۱ تا ۲۳۲؛

Firoz,Muhammad Rashid,"Islam and Secularism in post-kamalist Turkey", Islamic Research Society,Islamabad,1976,PP.4,5,14,15,86 and relevant pages.

۶۷۔ سیّد سبطِ حسن کی کتاب ''انقلابِ ایران'' ۱۹۸۰ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۸۲ء میں اس کتاب میں ایک اور باب ''۱۹۸۰ء کے بعد ایران پر کیا گزری'' کا اضافہ کیا گیا۔ ہمارے سامنے اس کی ساتویں اشاعت ہے۔

ناشر، مکتبۂ دانیال، کراچی، ۲۰۰۶ء، ملاحظہ کیجیے صفحات: ۲۱، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۸۵، ۲۸۹

۶۸۔ دیکھیے: روزنامہ جنگ ملتان، ۲۳ جنوری ۲۰۰۲ء، ص ۶

۶۹۔ منظور احمد، ڈاکٹر، نظریہ اور پاکستان، ص ۱۸

۷۰۔ اقبال۔ تشکیلِ الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ ششم)، ص ۲۷۰، ۲۷۱

۷۱۔ منظور احمد، ڈاکٹر، نظریہ اور پاکستان، ص ۱۷

۲۔ قومیت و وطنیت

ٹائن بی (Toynbee) نے کہا ہے کہ:

"بعدِ زوالِ روما مغربی سیاسی روایت وطنیت پر مبنی رہی ہے۔ آفاقیت پر نہیں"
"وطنیت یعنی روایتی مغربی مذہب کا دوسرا بدل۔ کسی مقامی انسانی جمیعت کی اجتماعی قوت کی پرستش سائنسی ترقی پر عقیدے کے برخلاف وطنیت ایک نیا مذہب نہیں بلکہ ایک پرانے مذہب کا احیاء ہے۔ یہ قبل مسیح یونانی رومی دنیا کی شہری ریاستوں کا مذہب تھا۔ مغرب میں یہ نشاۃ الثانیہ پر بیدار ہوا۔ اس یونانی رومی سیاسی مذہب کی بیداری، ان کے ادب، مصوری اور فنِ تعمیر کی حیاتِ نو کے مقابلے میں زیادہ مؤثر ثابت ہوئی۔ جدید مغربی وطنیت یونانی رومی آدرش اور اداروں سے متاثر تھی۔ اسے مسیحیت کی حرکیت اور تعصب ورثے میں ملے۔ امریکی اور فرانسیسی انقلاب کے اندر عمل میں ڈھل کر اس نے وبائی شکل اختیار کرلی۔ آج بھی تعصب زدہ وطنیت بنی نوعِ انسان کی نوے فیصد آبادی کا مذہب ہے۔"(۱)

وطنیت جدید مغرب میں سیکولرازم کا فطری نتیجہ تھی۔ ظاہر ہے جب مذہب و اخلاق کا دامن ہاتھ سے چھوٹ گیا تو منطقی نتیجہ یہی نکلتا تھا کہ کوئی دوسرا مذہب اس کی جگہ لے کر اس خلا کو پر کرے۔ چنانچہ اقبال نے مغرب کی تاریخ کا تجزیہ کیا تو بجا طور پر انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ:

"سرزمین مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا تھا۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوئی۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اسی

کلیسائی حکومت کے خلاف تھا۔ لوتھر کو اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے ماتحت اس تحریک کا آغاز ہوا اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح علیہ السلام کے عالمگیر نظام اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار ایسے نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے اور ان کا حلقۂ اثر بالکل محدود ہو کر رہ جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جس ذہنی تحریک کا آغاز لوتھر اور روسو کی ذات سے ہوا اس نے مسیحی دنیا کی وحدت توڑ کر اسے ایک ایسی غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہلِ مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطمح نظر سے ہٹ کر، جو تمام بنی نوع انسان سے متعلق تھا، اقوام و ملل کی تنگ حدود میں اُلجھ گئیں۔ اس نئے تخیل حیات کے لیے انہیں ایک سے زیادہ واقعی مرئی احساس مثلاً تصورِ وطنیت کی محسوس ہوئی۔ جس کا اظہار بالآخر ان سیاسی نظامات کی شکل میں ہوا جنہوں نے جذبۂ وطنیت کے ماتحت پرورش پائی۔"(۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک تصورِ وطنیت خالصتاً مغربی تصور ہے۔

"یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے"

(بانگ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷۱/۱۸۷)

اگرچہ اس تصور کو سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے صنعتی انقلاب اور امریکہ کی جنگ آزادی نے بہت متاثر کیا لیکن انقلابِ فرانس نے اس کو ایک عقیدے کا درجہ دے دیا۔(۳)

اس طرح سولہویں اور سترہویں صدی میں کلیسا و سلطنت کی کشمکش میں سلطنت کی فتح، قومیت کا فروغ، صنعتی انقلاب، جدید عقلیت اور سائنس کی ترقی نے استعمار اور سرمایہ دارانہ نظام کو جنم دیا۔ تجارت و صنعت کے پھیلاؤ کی خواہش نے ملک گیری کی ہوس پیدا کی۔ نوآبادیاتی نظام کے قیام و استحکام کے لیے تگ و دو شروع ہوئی۔ صنعتی انقلاب نے تجارتی مسابقت کو فروغ دیا۔ منڈیوں کی تلاش کے لیے پسماندہ ممالک پر دھاوا بول دیا گیا۔ باہمی رقابتوں، زر پرستی، مفاد اندوزی اور کمزوروں کے استحصال میں ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے بیشتر ممالک کے باشندے برطانوی، فرانسیسی، روسی، ڈچ، ہسپانوی اور ولندیزی استعمار کے غلام بنا لیے گئے۔ پس جذبۂ وطنیت اور سائنسی علوم کی ترقی نے اُن قوموں میں جو قوتیں پیدا کر دی تھیں ان کے ذریعے کمزوروں کو لوٹنے

اور مغلوب کرنے کا سلسلہ جاری رہا۔ افریشیا کے پسماندہ ممالک آج تک اِن مغربی اقوام کی لوٹ کھسوٹ اور سامراجی عزائم کا نشانہ بنے ہوئے ہیں۔ یورپ کی ان سامراجی قوتوں کی تجارتی وسیاسی رقابتیں آپس میں بھی مستقل پیکار وتصادم کا باعث بنتی رہی ہیں۔ دو عالمگیر جنگیں، سرد جنگ، مسلم ممالک اور پسماندہ اقوام کے گرد ان کا استحصالی شکنجہ اور تہذیبی تصادم کے بڑھتے ہوئے خطرات مغرب کی اس وطن پرستی، مفاد اندوزی اور سامراجی استحصال کی بھیانک داستان ہیں۔

اٹھارہویں صدی کے اختتام پر یورپ کی نوآبادیاتی طاقتوں کو ان کی اقتصادی ضروریات نے مجبور کیا کہ دنیائے اسلام کی طرف رجوع کریں۔ دنیائے اسلام کی داخلی زوال اور کسمپرسی کی حالت ان سے مخفی نہ تھی۔ چنانچہ استعماری توسیع کے سبب روس اور یورپ کی نوآبادیاتی طاقتوں کا دنیائے اسلام کے مختلف علاقوں پر بالواسطہ اور بلاواسطہ قبضہ ہو گیا۔ مسلمانوں کے اس عمومی انحطاط اور مغرب سے براہ راست تعلق کے باعث عالم اسلام میں احیائے اسلام کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی کے نصف ثانی ہی میں مصلحین مغرب کے خلاف جہاد میں مصروف ہو گئے۔ دو ایک نسلوں بعد ان میں لبرل ازم نے جنم لیا اور مغربی نظریات کو اسلامی رنگ دیا جانے لگا جس سے عالمِ اسلام میں قدیم وجدید کی کشمکش پیدا ہوئی۔ نتیجتاً جمال الدین افغانی نے مسلمانوں سے اس کشمکش کو ختم کرنے، ان کو شیر وشکر کرنے اور استعماری طاقتوں سے ان کی آزادی کے لیے پان اسلام ازم کا آغاز کیا۔ افغانی کی اس تحریک کا بنیادی مقصد استعماری طاقتوں سے آزادی تھا جس کے لیے وہ دو بنیادی قوتوں کے حصول کی تجویز دیتے ہیں۔ ۱۔ مغربی استعمار کا مقابلہ کرنے کے لیے انہی کی قوت یعنی جدید ٹیکنالوجی اور جدید علوم کا حصول۔ ۲۔ اتحادِ عالمِ اسلامی (یعنی مسلم ممالک میں جمہوری حکومتیں اور ان جدید جمہوری حکومتوں کا نظریاتی وفکری اتحاد۔)(۴)

اقبال نے یورپ میں وطنیت وقومیت کے عملی مظاہر دیکھے تو ان پر یہ روشن ہوا کہ ملک گیری کی ہوس اور اس کے لیے پسماندہ اقوام کے استحصال کی دوڑ نے ان کو متصادم ومتحارب کر رکھا ہے جس نے جنگِ عظیم کے امکانات کو روشن کر دیا ہے(۵) یورپی اقوام کی باہمی مسابقت اور مسلم ممالک کے استحصال کا منہ بولتا ثبوت اتحاد ثلاثہ/ٹرپل انطانت (۱۹۰۷ء) ہے(۶) انہی ایام میں اقبال نے مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل لکھی۔ ''پہلی جنگِ عظیم کے کچھ عرصے بعد جب سلطنت عثمانیہ کے حصے بخرے کیے جا رہے تھے تو پان اسلامزم کی تحریک اسلامی نیشنل ازم کی صورت میں جلوہ گر ہوئی'' جسے اقبال نے اپنی تحریروں اور عمل کے ذریعے تقویت بخشی۔ اس طرح یہ کہنا غلط نہ ہوگا

کہ اسلامی نیشنلزم یورپ سے اتصال و آویزش بلکہ ''یورپ کے بیرونی دباؤ کے ردعمل کے طور پر پیدا ہوئی۔''(۷)

اقبال نے مشاہدہ کیا کہ یہ اصول انسان دوستی یا احترامِ آدمیت کے اصولوں سے متصادم ہے جو بالآخر غاصبانہ تجارت کو فروغ دینے کے لیے ایک دوسرے سے سیاسی، معاشی اور تہذیبی اعتبار سے متصادم ہونے پر منتج ہوتا ہے۔ اس سے تجارتی شہنشاہیت کا راستہ ہموار ہوتا ہے۔ مغربی اقوام کی ایک دوسرے کے خلاف صف آرائی سامراجیت کو فروغ دینے اور کمزوروں کے گھروں کو غارت کرنے کے لیے کی گئی تھی۔ جس کی بدولت آج استعماریت یا نوآبادیاتی نظام اور شہنشاہیت یا سامراجی نظام کی لعنتیں کمزور اقوام پر مسلط ہو گئی ہیں۔ اقبال نے یہ بھی مشاہدہ کیا کہ یہ تصور روحِ اسلام کے منافی ہے۔ اس میں ایک لادین مادہ پرستی کے جراثیم کارفرما ہیں جو نہ صرف انسانیت کے لیے بلکہ خود اسلامی تہذیب کے لیے خطرے کا باعث ہیں۔ اقبال نے اپنی نظم ''وطنیت'' کے ایک بند میں وطنیت کے ان تمام مقاصد اور اثرات کو نہایت اختصار کے ساتھ پیش کیا ہے۔

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے	تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے	کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے	قومیّتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۷۲/۱۸۸)

اس اعتراض کی سچائی سے انکار آج بھی مشکل ہے۔ بقول عزیز احمد انگلستان کی دولتِ عامہ کا تصور انگریز قومیت کو جغرافیائی حد تک بین الاقوامی بنا دیتا ہے لیکن نسلی قومیت کی تنگ نظری کا کوئی علاج نہیں کرتا۔(۸) یہی حال آج نیٹو اور یورپی یونین کا ہے۔ سیاسی و معاشی معاہدوں کے باوجود مغرب میں نسلی قومیت اور وطنی مفادات کے عناصر کام کر رہے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مغرب کے بعض اکابرین پوری شدت کے ساتھ آفاقیت کے نظریے کی ترویج میں مصروف ہیں۔ یہی حال آج او۔ آئی۔ سی کے باوجود عالمِ اسلام کا ہے۔

اقبال نے یہ بھی مشاہدہ کیا کہ استعماری طاقتیں اپنی سیاسی اغراض کے لیے وطنیت کے تصور کو مسلم ممالک میں پھیلا رہی ہیں، تاکہ اس حکمتِ عملی کے تحت وہ یکے بعد دیگرے مسلم ممالک پر قابض ہو کر ان کے حقوق غصب کر سکیں اور استحصال کے ذریعے اپنی سامراجیت کو برقرار رکھ سکیں۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

''مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتدا ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی

کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں
فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگِ
عظیم میں کامیاب بھی ہوگئی۔'' (۹)

غرض مغرب کا یہ نظریہ انسانیت کش بھی تھا، ملت کش بھی اور اسلام کی روح کے خلاف بھی۔ اس طرح اقبال کے دل میں مغربی استعمار وملوکیت اور وطنیت کے خلاف مزید نفرت کا جذبہ پیدا ہوا اور اس کے مقابلے میں انہوں نے اسلامی قومیت ووطنیت کا جدید نقطۂ نظر پیش کیا۔

آج جدید قومیت ایک نفسیاتی احساس ہے اور وطن اس کا معروضی اظہار۔ قومی ملک یا قومی ملکیت بہترین سیاسی تنظیم ہے۔ اس کے باعث ہر چھوٹی سے چھوٹی قوم اپنی علیحدہ سیاسی تنظیم اور شناخت کی دعوے دار ہے۔ ہر مملکت چاہتی ہے کہ تہذیب وتمدن، سیاست ومعیشت میں علیحدہ شناخت کی حامل بن جائے۔ نتیجہ یہ ہے آج مذہب واخلاق کی سیاست سے جدائی کی بدولت معاشی مفاد کی یکسانیت سے قومیت کے جذبے کو ابھارا جاتا ہے جسے دوسری قوموں سے معاشی مسابقت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مغرب کے سامراجی حربوں، خلیج کی جنگ، ورلڈ ٹریڈ سنٹر کی تباہی، افغانستان وعراق پر امریکہ اور اس کی اتحادی افواج کے حملے، غرض آج کے پیکار وتصادم کے ماحول نے ''اُمّہ کے تصور'' میں پیچیدگیاں پیدا کر دی ہیں۔ کسی نہ کسی طور پر مسلمان مسلمان سے برسر پیکار ہے۔ ہر ملک کو اپنی بقا کی فکر ہے۔ مسلمان سیاسی وتہذیبی سطح پر عدم مرکزیت کا شکار ہو کر چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ کچھ ایسی ہی کیفیت حیاتِ اقبال میں بھی تھی۔

حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
ہو گیا مانندِ آب ارزاں مسلماں کا لہو مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۸/۲۹۴)

ان تمام سوالوں کے جواب ہم نے فکرِ اقبال سے لینے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تو وطن پرستی ایک معبود یابُت کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہکسلے (Aldous Huxlay) نے بھی کہا تھا:

''وطنیت ایک بت پرستانہ مذہب کی شکل اختیار کر چکی ہے جس میں ریاست
نے خدا کی حیثیت اختیار کر رکھی ہے۔ یہ خدا بڑی عظیم قربانیاں مانگتا ہے..... اس
کی پرستش کی ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے انسان کے اسفل

جذبات یعنی نفرت ودشمنی اورانتقام کے جذبات کی تسکین ہوتی ہے۔"(۱۰)
یہ مغربی بت جوانسانیت کوٹکڑوں میں تقسیم کردیتا ہے اسلام کی انسانی روایات سے متصادم ہے اس لیے اس کوتوڑنا ضروری ہے اوراس لیے بھی کہ ملتِ اسلامیہ کا استحکام توحیدورسالت کی قوت سے قوی ہوتا ہے۔

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور — ساقی نے بنا کی روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور — تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے — جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے — غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے — اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے — اے مصطفوی خاک میں اس بُت کو ملا دے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص۱۷۱/ ۱۸۷)

مغربی تصورِ وطنیت کورد کرنے کے لیے اقبال نے ہجرت کی تاریخی شہادت فراہم کی ہے۔

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی — رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی — دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص۱۷۱/ ۱۸۷)

عزیز احمد وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"جغرافیائی وطن پرستی کی اس تردید کی پہلی بنیاد کلیتاً تمدن، تفکر اور تاریخ اسلام ہے۔اور اقبال نے واقعۂ ہجرت سے یہ مرادلیا ہے کہ یہ دراصل ایک انسان کی جغرافیائی وطن سے علیحدگی ہے اور اصلی وطن انسانیت ہے جس میں اجتماعی پیمانہ دینی یا تمدنی وحدت ہے نہ کہ وطنی وحدت۔"(۱۱)

مظہرالدین صدیقی نے ہجرت کی علامتی قدر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"Migration of the Prophet to Medina is the symbol to Iqbal of Muslim freedom from the localism of modern nationalism. He reverts to this symbol in

his later poems "Din-o-Watan" (Javid Nama) and specially in the "Rumuz-e-Bekhudi".(۱۲)

اقبال نے مغربی وطنیت کو رد کر کے اسلامی وطنیت کی ایسی جدید انسانی توجیہہ پیش کی ہے جو آج کثیر تہذیبی قومی دنیا میں حیرت انگیز طور پر قابل قبول بھی ہے اور اپنی دوامی و اصولی بنیادوں کو منہدم بھی نہیں ہونے دیتی۔ یہ اوطان کی تکثریت کو بھی قبول کرتی ہے اور ان کو نظریاتی طور پر ملا کر وحدت کی ایک لڑی میں بھی پرو دیتی ہے۔

اقبال اپنے تصورِ قومیت کی تائید میں فرماتے ہیں کہ مسلم قوم وطن سے نہیں بلکہ اشتراک ایمان سے وجود میں آئی ہے۔ اگر حضورؐ مکہ سے ہجرت نہ کرتے اور کفارِ مکہ کے ساتھ تصفیہ کر لیتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو مگر اس نسلی و وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے تمہارے درمیان موجود ہے ایک وحدتِ عربیہ قائم کی جاسکتی ہے۔ تو یہ عرب نیشنلسٹ یا وطن دوست کی راہ ہوتی جو دین و سیاست کی ثنویت کا قائل ہوتا۔ لیکن نبی آخر الزماں کی راہ نہ ہوتی (۱۳) لیکن آنحضورؐ نے ہجرت کرنے کے بعد اشتراکِ ایمان کی بنیاد پر مہاجرین اور انصار کو ایک قوم بنا کر ایک ملت اور نظریاتی مملکت کی بنیاد رکھی۔ جس میں دین و سیاست ہم آہنگ تھے۔

عقدۂ قومیتِ مسلم کشود — از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملتِ گیتی نورد — بر اساسِ کلمۂ تعمیر کرد
تا ز بخشش ہائے آں سلطانِ دیں — مسجدِ ماشد ہمہ روئے زمیں

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۱۴/۱۱۴)

اگر رموزِ بیخودی کے مطالب پر نظر رکھی جائے تو اور بھی وضاحت ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس کے برجستہ مطالب حسب ذیل ہیں:

''توحیدِ ملتِ اسلامیہ کا پہلا اور رسالتِ محمدیہ دوسرا اساسی رکن ہے۔(۱۴) رسالتِ محمدی کا مقصود بنی نوع انسان کی مساوات، حریت اور اخوت کی تخلیق ہے(۱۵) ملتِ اسلامیہ جغرافیائی حدود سے بے نیاز ہے(۱۶) اور اس کی اساس وطن پر نہیں ہے(۱۷) اس ملت کا دوام اللہ کی طرف سے موعود ہے چنانچہ اس کا وجود روزِ قیامت تک قائم رہے گا۔(۱۸) ملتِ اسلامیہ کا مرکز کعبہ ہے(۱۹) قرآن ملتِ اسلامیہ کا آئین ہے(۲۰) حیاتِ ملی کا نقطۂ کمال یہ ہے کہ ساری ملت یکجان ہو جائے اور اپنے اندر ایک فرد کی طرح احساسِ خودی پیدا کرے۔ یہ احساس

ملی روایات کو برقرار رکھنے سے پیدا ہوسکتا ہے۔(۲۱) سیّد فاطمہ الزہرا تمام مسلمان عورتوں کے لیے بہترین نمونہ ہیں"۔(۲۲)

یعنی توحید ورسالت اور اس کے نتیجے میں حریت ومساوات اور اخوتِ بنی آدم کے آفاقی اصول اُمت کی تشکیلی بنیادیں ہیں۔ مرکز اسلام بیت اللہ ہے لہٰذا ملت کی بنیاد خطۂ زمین نہیں ہوسکتا۔ اخوت بنی نوع آدم ایک وسیع تر اور بلند مقصد نظام ہے جس کے حریت، مساوات اور انصاف بنیادی اصول ہیں جن پر اتحادِ انسانیت مطلوب ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ملتِ اسلامیہ ایک روحانی اساس پر مبنی ہے۔ اور مغربی قومیت کے مادی اصولوں سے متصادم ہے۔

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر	خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک ونسب پر انحصار	قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۲۶۱/ ۲۷۷)

مغربی تہذیب کے نجی تصور مذہب کے مقابلے میں مذہب اسلام زندگی کے تمام معاملات پر محیط ہے۔ اس میں سیاسی، اخلاقی، قانونی، اقتصادی، تعلیمی، تجارتی، عسکری، عدالتی ہر طرح کے انفرادی اور اجتماعی امور ومعاملات شامل ہیں۔

> "اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے وہی اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔"(۲۳)

اسلامی قومیت نہ صرف مغرب بلکہ دنیا کی دوسری اقوام سے بھی مختلف ہے۔

> "مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی ہم لوگ اس برادری میں، جو جناب رسالتمآبؐ نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے۔"(۲۴)

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا

بتا ہمارے حصار ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۱۶۲/۱۴۶)

قومیت کا مغربی تصور اتحادِ انسانی کا داعی نہیں ہے بلکہ رنگ ونسل اور ملک ونسب کے اختلافات سے انسانی برادری کو الگ الگ کر دیتا ہے۔ گوئٹے کے کچھ اقتباسات کا ترجمہ جو اسلام اور مغرب کی کشمکش اور اقبال کے خیالات کے حوالے سے بے حد اہم ہے یہاں درج کیا جاتا ہے۔

مغرب میں قومی تعصبات اور جنگ وجدل کی وجہ سے جب انسان کا جینا دشوار ہوگیا تو گوئٹے اس متعصب معاشرے سے بیزار ہو کر عالمِ خیال میں مشرق کی طرف رُخ کرنے پر مجبور ہوگیا۔ ''دیوانِ مشرقی'' کا آغاز مندرجہ ذیل قطعہ سے ہوتا ہے جس کا عنوان ''ہجرت'' ہے۔

> ''شمال، مغرب اور جنوب پریشان اور آشفتہ ہیں۔ تخت وتاج برباد ہورہے ہیں اور سلطنتوں کے پائے لرز رہے ہیں۔ تو اس دوزخ سے دور بھاگ جا اور روح پرور مشرق کا رُخ کر۔ تاکہ وہاں روحانیت کی ٹھنڈی ہوا تجھ پر چلے۔'' (۲۵)

گوئٹے نے مختلف اقوام کو اتفاق کے رشتے میں پرونے کے لیے لکھا کہ:

> ''میں چاہتا ہوں کہ مشرق ومغرب کو ایک دوسرے کے قریب لاکر دکھاؤں'' (۲۶)

گوئٹے نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

> ''مشرق ومغرب اللہ کے ہیں اور شمال وجنوب بھی'' (۲۷)

گوئٹے نے دین اسلام کو ''نغمۂ محمدؐ'' میں متحرک وجاندار اور رواں جوئے آب قرار دیا۔ جو حرکت وحرارت، مساوات، آزادی اور اخوت کے عناصر سے لبریز ہے۔ اقبال نے اس کا فارسی ترجمہ ''جوئے آب'' کے نام سے کیا جو پیامِ مشرق کے دوسرے حصے ''افکار'' میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ گوئٹے نے اسلامی تعلیم پر من حیث الکل تبصرہ کرتے ہوئے ایک ایکرمن سے کہا کہ:

> ''تم نے دیکھا کہ اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں، ہمارا کوئی نظام اور ہمیں پر کیا موقوف ہے کوئی انسان بھی اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔'' (۲۸)

بقول پروفیسر ڈاکٹر سیّد محمد اکرم ''اکرام'':

''اس نے عیسائیوں اور مسلمانوں کے مذہبی تعصبات کو ختم کرنے کے لیے دیوانِ شرقی میں جا بجا دین اسلام کی تعریف کی ۔ جب نپولین گوئٹے سے ملاقات کے لیے گیا تو نپولین نے گوئٹے سے والٹیئر کے روّیے پر سخت تنقید کی۔ جو پیغمبر اسلام کی شان میں گستاخی کا مرتکب ہوا تھا۔ گوئٹے نہیں چاہتا تھا کہ صلیبی جنگیں دوبارہ شروع ہوں...... چنانچہ اس نے اپنے دیوانِ شرقی و غربی میں سب سے زیادہ زور اس نکتے پر دیا کہ قومی، مذہبی، علاقائی تعصبات کو ختم کر دینا چاہیے۔''(۲۹)

گوئٹے نے یہاں تک کہا:

''اگر دین اسلام کا مفہوم اپنے اعمال اور عزائم کو خدا کے حضور تسلیم کرنے کا نام ہے تو ہم مسلمان ہیں اور مسلمان ہی مریں گے۔''(۳۰)

قومی تعصبات کی وجہ سے پہلی جنگ عظیم کی تباہیاں اور پسماندہ اقوام کا استحصال دیکھ کر اقبال نے ایک سو سال بعد یعنی بیسویں صدی کے آغاز میں گوئٹے کے جواب میں ''پیامِ مشرق'' لکھ کر مشرق و مغرب کو انسانیت، امن و مان اور مساوات اور بین التہذیبی ہم آہنگی کا پیغام ''پیامِ مشرق'' کے سرورق پر یہ آیت درج کر کے دیا ''للہ المشرق والمغرب''۔

اقبال نے ہیگل کے نظریۂ عقلیت کی بار بار نفی کی ہے۔ یوں بھی اس کا معاصر گوئٹے حقائق حیات کو درست انداز میں دیکھنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ ہیگل نے جرمن باشندوں میں قومی احساس پیدا کرنے کی کوشش کی جس سے جرمن قوم میں ملی تفاخر اور نسلی غرور کو بھی ہوا ملی ۔ اس رجحان کو جرمن مفکر نطشے نے مزید تقویت دی۔

نطشے کے تصورِ والا نژادی، تفاخرِ ملی، سخت گیری، بے رحمی اور کمزور کشی نے بیسویں صدی میں یورپ کے خوفناک ڈکٹیٹر ہٹلر کو جنم دیا، جس نے جرمن قوم کی برتری کے احساس کے پیشِ نظر دنیا کو جنگِ عظیم کی بھٹی میں جھونک دیا۔ یہ سب قوم پرستی کا نتیجہ تھا ۔ اسلام ایسی قوم پرستی یا وطن پرستی کی شدت سے مخالفت کرتا ہے۔(۳۱) آج اِس سخت گیری، کمزور کشی اور بے رحمی کی کھلی مثال امریکہ کے صدر جارج ڈبلیو بش کی ہے۔ اور آج اِس استحصال اور تصادم کا رُخ عالمِ اسلام کی طرف ہے۔ اسلام اِس کے برعکس وحدتِ انسانی کی بنیاد پر ایک عالمگیر معاشرے کی تشکیل کرنے والا نظامِ حیات ہے۔ موجودہ دور میں ''حقوقِ انسانی'' پر بہت زور دیا جا رہا ہے

کہ مختلف قوموں کے درمیان نسلی و قومی منافرت پیدا نہ کی جائے۔ سب کو ایک نظر سے دیکھا جائے اس سلسلے میں اقوامِ متحدہ کا چارٹر بھی موجود ہے مگر یہ سب کاغذی باتیں بن کر رہ گئی ہیں۔ رنگ و نسل اور وطن کی بنا پر تفریق آج بھی موجود ہے۔ خود امریکہ میں کالوں کو گوروں کے برابر حقوق حاصل نہیں ہیں، بلکہ کالوں کے چرچ تک الگ ہیں۔ یورپین قومیں اپنی رنگ کی بنا پر برتری کی آج بھی قائل ہیں۔ (۳۲) امریکہ و یورپ میں آج بھی تہذیبی وثقافتی اختلافات موجود ہیں۔ (۳۳) لیکن اسلام آزادی اور مساوات کے دو نہایت اہم اصولوں کی تعبیر ہے۔ کیونکہ اسلام ہی وہ سب سے پہلا دین ہے جس نے غلامی کے خلاف اقدام کیا اور آزادی کو انسان کا فطری حق قرار دیا۔ اقبال کے نزدیک:

> ''سب سے پہلے نبیٔ عرب نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے۔'' (۳۴)
>
> ''اسلام میں حریت، مساوات اور استحکامِ انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا گیا ہے لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں پھر جیسے نہ تو کوئی انگریزی ریاضیات ہے، نہ فرانسیسی کیمیا، نہ تو کسی ترکی اسلام کا وجود ہے، نہ عربی، ایرانی، ہندی اسلام کا، چنانچہ جدید تہذیب کو جس کی بنا وطنی انانیت پر ہے، انسان کے دورِ وحشت و بربریت ہی کی ایک شکل تصور کرنا چاہیے۔'' (۳۵)

المیہ یہ ہوا کہ مغرب کی طرح مسلم اقوام نے بھی دین کو سیاست سے الگ کر دیا۔ اقبال کے نزدیک یہ مسلمان رہنماؤں، سیاست دانوں اور مُلاؤں کی نااہلی، کجروی اور بے صبری تھی۔ ذاتی مفادات کے تحت انہوں نے اسلام کو عیسائیت کے مترادف سمجھ کر وطن سے علیحدہ کر کے سیاست کو اقتدار کی غلام گردشوں میں آزاد چھوڑ دیا۔ عیسائیت تو رہبانیت کا حامل خانقاہی نظام ہے ''اس سے اہلِ مغرب بجا طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی ذات تک محدود ہے۔ اسے دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں'' (۳۶) اقبال کے نزدیک ''قوم و وطن کے تصور نے مسلمانوں کی نگاہوں کو نسل و خون کے امتیاز میں الجھا رکھا ہے اور اسلام کے انسانیت پرور مقاصد میں عملاً حارج ہو رہا ہے۔'' (۳۷)

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی　　تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ ونسب ہیں بال و پر تیرے　　تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا
(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۸/۳۰۴)

لیکن بہرحال ''اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کرا سکتی ہے۔''(۳۸)

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو　　اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا
(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۸/۳۰۴)

اقبال کا عقیدہ ہے کہ ''مذہب کو فرد اور ریاست دنوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے'' اور ان کو یقین ہے ''اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔'' (۳۸)

ان کو افسوس ہے کہ اسلام کا تابناک چہرہ بعض غیر اسلامی توہمات کے غبار میں چھپ گیا ہے۔ ان کا خیال ہے اسلام کو ''زندہ قوت'' کے طور پر پھر سے بیدار کرنے کے لیے ان توہمات کو دور کرنا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

> ''اسلام کے اخلاقی اور اجتماعی مقاصد بعض غیر اسلامی توہمات کے زیر اثر دھندلا گئے ہیں۔ وہ اسلامی کم ہیں اور عجمی، عربی، ترکی زیادہ ہیں۔ توحید کا صاف ستھرا چہرہ کفر و شرک کے غبار سے آلودہ ہو گیا ہے۔ وطنیت اور قومیت کے تصور نے اسے مزید چھپا دیا ہے۔ لہٰذا اب کوئی چارہ کار ہے تو یہ کہ اس قشر کو جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے اور جس نے زندگی کے ایسے مطمحِ نظر کو جو سرتاسر حرکت تھا جامد بنا رکھا ہے، توڑ ڈالیں۔ اور یوں حریت، مساوات اور حفظ و استحکامِ انسانیت کی ابدی صداقتوں کو پھر سے دریافت کرتے ہوئے اپنے سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تعبیر ان کے حقیقی، صاف و سادہ اور عالمگیر رنگ میں کریں۔''(۳۹)

آج مسلمانوں کے جو حالات ہیں، کم علمی، پسماندگی، انتشار، بے چارگی، عدم مرکزیت، مُلّائیت، ملوکیت، عجمی تصوف، پیری مریدی، حکمرانوں کی مفاد اندوزی اور مغرب نوازی......تو اقبال کے یہ بیانات ہمارے عہد کے عین مطابق ہیں۔ مسلمانوں کے ان حالات کی وجہ سے آج مغرب مسلمانوں کو اور اسلام کو ''غیر مہذب'' کے القابات

سے نواز رہا ہے۔ اقبال کا تجزیہ ہے کہ روحِ اسلام کو مفاد پرست مغرب نواز حکمرانوں (ملوکیت)، ملاؤں (ملائیت)، اور پیری مریدی (خانقاہیت) نے مسخ کیا۔ آج حقیقی روحِ اسلام کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ مغربی تعصبات نے بھی عالمِ اسلام کو تصادم اور بے جا الزامات کے جس جہنم میں جھونکا ہوا ہے...... ان حالات میں حقیقی انقلابی اصلاحی قدروں کو اجاگر کرنے کی اور بھی ضرورت ہے اس لیے کہ حقیقی اسلام تمام بنی نوعِ انسان کے لیے امن کا پیغام ہے۔ اس لیے بھی کہ اسلام میں نظریہ اور ریاست کی دوئی کو ختم کر کے ایک ایسے معاشرے کے امکانات پیدا کیے گئے ہیں جہاں معاشرہ اپنے فطری اختلافات کو قائم رکھتے ہوئے بھی جسدِ واحد کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اسلام کلیسا نہیں ہے۔ یہ ایک ریاست ہے اسے تنظیم سمجھ لیجیے جو حریت اور مساوات کے ستونوں پر قائم ہے۔ اور اس وقت احترامِ انسانیت کے لیے سب سے بڑی نعمت ہے۔ (۴۰) آج مسلمان کا مسلمان سے اور مغرب کا مسلمان سے تصادم ہو رہا ہے۔ ذرا اس کو ذہن میں لائیے اور اقبال کی نصیحت سنیے:

> ''دراصل اسلام بلکہ کائناتِ انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے اور جو لوگ نوعِ انسانی سے محبت کرتے ہیں ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف علمِ جہاد بلند کریں۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ قومیت کا عقیدہ، جس کی بنیاد ملک یا جغرافیائی حدود ملک پر ہے۔ دنیائے اسلام میں استیلا حاصل کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ اِس لیے میں ایک مسلمان اور ہمدردِ نوع کی حیثیت سے انہیں یہ یاد دلانا مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض سارے بنی نوعِ آدم کی نشو و نما اور ارتقا ہے۔'' (۴۱)

اقبال کے نزدیک مغرب کا سیاسی نظام جو قومی تعصبات پر مبنی ہے اقوام میں تفریقِ ملل پیدا کرتا ہے جبکہ دینِ اسلام کا مقصد عالمِ انسانی میں وحدت پیدا کرنا ہے۔ اسے مکہ اور جنیوا کے حوالے سے دیکھا جا سکتا ہے۔ جنیوا کا پیغام جمعیتِ اقوام ہے جس سے رنگ و نسل کے اختلافات کی نفی نہیں ہوتی اور عالمِ انسانی کے اتحاد کی کوئی راہ نہیں نکلتی۔ اس کے برعکس مکے کا پیغام جمعیتِ آدم ہے جو عرب و عجم اور اسود و احمر کے امتیازات کو مٹا کر وحدتِ انسانی کی تخلیق

کرتا ہے۔

تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود　　اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام　　جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم!

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۰۷/۵۷۰)

اقبال کا عہد سامراجی لوٹ مار اور سرمایہ دارانہ استحصال کا عہد ہے۔ دنیائے مشرق مغربی استعمار کی لپیٹ میں محوخواب ہے۔ سارا عالمِ اسلام سامراجی استحصال کے شکنجے میں گرفتار ہے۔ یہ مسلمان ''نہ خود بیں نے جہاں بیں نے خدا بیں'' مسلمان ہیں۔ ان کی مادی و روحانی پسماندگی کا سبب ان کے داخلی زوال کے ساتھ ساتھ بیرونی استحصال یعنی مغرب کی سامراجی حکمت عملی ہے۔ اقبال عالمِ اسلام کو داخلی زوال کے ساتھ مغربی استعمار سے آزادی بھی دلانا چاہتے ہیں۔ ایک طرف رائج اسلام میں ملائیت، ملوکیت، خانقاہیت ہے جو اقبال کے لیے ناقابل قبول ہے۔ دوسری طرف مغربی نظریۂ وطنیت اپنے سیکولر اعمال و افعال اور استعمار و استحصال کی بدولت مذموم ہے۔ چنانچہ اقبال کی نظریں اسلام کے انقلابی نظریۂ انسانیت کی طرف اٹھتی ہیں۔ اس طرح اقبال کی اسلامی قومیت سے وابستگی کسی تعصب یا فاشزم کے سبب نہیں ہے بلکہ پورے مشرق کو مغرب کے سیاسی واقتصادی اور نظریاتی و تہذیبی استعمار سے نجات دلا کر اتحادِ انسانی کا علمبردار بنانے کے لیے ہے اور اس کے ساتھ ہی اسلامی قومیت کا یہ حقیقی نظریہ ملائیت و ملوکیت و خانقاہیت کا علاج بھی ہے۔

ربط و ضبطِ ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۸/۲۹۴)

اسلامی قومیت کے اتنی شدت سے ترجمان اقبال ہی نہیں ہیں بلکہ خود اسلام بھی دین اسلام ہی کو سچا اور دنیائے انسانیت کا خیر خواہ سمجھتا ہے۔

''وما ارسلنک الا رحمته اللعالمین''

اس کی وجہ اسلامی فاشیت نہیں بلکہ اس کی وسیع المشربی اور عالمگیر انسانیت ہے۔ جس میں فطری امتیازات اور عقائد کو برقرار رکھتے ہوئے تمام اقوام کو متحد و منظم کرنے کے خواص موجود ہیں یہی وجہ ہے کہ اسلام مغرب کے وطنی عقیدے کو سختی سے رد کرتا ہے کہ مغربی قومیت کا نظریہ استحصال و تعصب اور ملوکیت کے دروازے

کھولتا ہے جبکہ اسلامی قومیت کا نظریہ مختلف اقوام کی موجودگی کے باوجود ایک عالمگیر معاشرے کو تشکیل کرتا ہے۔ یعنی مغربی نظریۂ وطنیت بھی کثیر قومی ہے لیکن مادی بنیادوں کی وجہ سے پیکار و تصادم کے دروازے کھولتا ہے۔ اسلامی نظریۂ قومیت بھی کثیر قومی ہے لیکن اخلاقی بنیادوں کی وجہ سے تہذیبی اشتراک اور اس طرح آفاقی معاشرے پر منتج ہوتا ہے۔ ظلم و عدوان کے خلاف مسلسل جہاد اور انسانی و عالمگیر معاشرے کی تشکیل اسلام کا مقصود ہے۔

''ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا افضل ترین جہاد ہے۔''

اقبال ایک طرف تو سامراجی و نوآبادیاتی طرزِ فکر کی سختی سے تردید کرتے ہیں دوسری طرف اخلاقی بنیادوں پر انسانی معاشرے کی تشکیل۔ اقبال نے پین اسلامزم کی دو مختلف صورتوں کی نشاندہی کی ہے۔ ۱۔ سیاسی۔ ۲۔ معاشرتی۔

> ''پین اسلامزم کی اصطلاح دو معنوں میں استعمال کی گئی ہے ایک تو ان معنوں میں جن معنوں میں جمال الدین افغانی نے اسے استعمال کیا تھا معلوم نہیں انہوں نے یہ اصطلاح استعمال بھی کی تھی یا نہیں۔ لیکن بہر حال یہ حقیقت ہے کہ انہوں نے افغانستان، ایران اور ترکی کو متحد ہونے کا درس دیا تھا۔ یہ ایک خالص دفاعی حربہ تھا اور میں ذاتی طور پر جمال الدین افغانی کے مطمح نظر کو بالکل درست سمجھتا ہوں۔ لیکن اس اصطلاح کو ایک اور مفہوم میں بھی استعمال کرنا چاہیے اور یہ مفہوم قرآنی تعلیمات سے لبریز ہے۔ ان معنوں میں یہ ایک سیاسی منصوبہ بندی نہیں سماجی تجربہ ہے۔ اسلام ذات، نسل اور رنگ کی تمیز نہیں کرتا فی الاصل اسلام ہی وہ نظریۂ حیات ہے جس نے رنگ کے مسئلے کو کم از کم اسلامی دنیا میں حل کر لیا ہے جبکہ یورپی تہذیب سائنس اور فلسفے میں اپنی تمام تر فتوحات کے باوجود اس مسئلے کو حل کرنے میں ناکام رہی ہے۔ اس مفہوم کی پین اسلامزم رسول اکرمؐ نے سکھائی تھی اور ہمیشہ رہے گی اس اعتبار سے ہر مسلمان پین اسلامسٹ ہے اور لازماً ایسا ہی ہونا چاہیے۔ ان معنوں میں پین اسلامزم ہیومنزم ہے اور اس اصطلاح میں اسلام ازم کا لفظ حذف کر دینا چاہیے۔'' (۴۲)

پروفیسر فتح محمد ملک اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''گویا اقبال کی اسلامی بین الاقوامی قومیت کے دو رُخ ہیں۔ ایک سیاسی اور دوسرا معاشرتی۔ سیاسی نقطۂ نظر سے یہ سامراجی یلغار کے مقابلے میں ایک دفاعی حصار ہے۔ اور معاشرتی زاویۂ نگاہ سے رنگ و نسل کے امتیازات سے ماوراء انسانی اتحاد کی پائیدار اساس ہے۔ اوّل الذکر سے مشرق و مغرب کا تنازع جنم لیتا ہے اور ثانی الذکر سے اسلام اور ملوکیت کے درمیان رَدو قبول کا رشتہ۔'' (۴۳)

گویا اسلامی قومیت مغربی سامراجیت و وطنیت سے مسلسل متصادم ہے مگر یہ اسلامی فاشزم نہیں ہے بلکہ اسلام کی یہ آتش نوائی انسان پر انسان کے ظلم کے خلاف احتجاج ہے۔ اسلام میں مشرق و مغرب، شمال و جنوب کا کوئی جغرافیائی اور نسلی امتیاز نہیں ہے۔ اسلام ساری دنیا کو سامراج کی گرفت سے آزاد دیکھنا چاہتا ہے اور ایک ''صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید'' (۴۴) کرنے کا متمنی ہے۔ ظلم اس وقت تک ختم نہیں ہوسکتا جب تک مظلوم کو بیدار نہ کرلیا جائے اور جب تک ظلم موجود ہے اتحادِ انسانیت کی فضا پیدا نہیں ہوسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی اسلامی قومیت مغربی سامراج کی دشمن اور محکوم و مجبور مسلمان بلکہ انسان کی طرف دار ہے۔ اور دراصل اتحادِ انسانی کے تصور کو عملی زندگی کے قالب میں ڈھالنے کی جدوجہد کا نقطۂ آغاز ہے۔ چنانچہ آج دنیا میں قومیت، وطنیت اور نسل پرستی وغیرہ کی وجہ سے جو ظلم و زیادتی اور جور و استبداد مختلف قوموں اور ملکوں کے درمیان ہو رہا ہے، جس طرح آج امریکہ نیو ورلڈ آرڈر نافذ کرنے کے لیے ''اپنے لحاظ سے'' دنیا میں ''امن'' قائم کرنے کے درپے ہے اور نہ صرف عالمِ اسلام بلکہ پوری دنیا کو جنگ و جدل کی بھٹی میں جھونکا ہوا ہے...... اس قسم کی جنگ اسلام کی جنگ سے بہت مختلف ہے۔ اسلام کا تصادم اخلاقی ہے سیاسی نہیں۔ (۴۵)

مندرجہ بالا مباحث سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال ایک ایسی ''ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ'' کے خواہش مند ہیں جو باوجود تمام تر فطری و بشری امتیازات کے تمام تر اقوامِ عالم کو اپنے اندر سمو سکے۔ یہ ملت، ملت اسلامیہ اور یہ دین، دین اسلام ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک ملتِ اسلامیہ کے استحکام پر ہی بنی نوع انسان کی تہذیبی و معاشرتی زندگی کی بقا ہے۔

اسلامی قومیت پر اتنے اصرار کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ساری دنیا کو بزورِ شمشیر فتح کر کے مسلمان بنالیا

جائے یا ساری دنیا کو اپنا وطن بنا لیا جائے۔ ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا'' اور ''ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست'' کا مطلب سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ بحیثیت بود و باش ساری دنیا مسلمانوں کا (یا سارے انسانوں کا) وطن ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ ''الارض للہ'' کہہ کر انفرادی ملکیت کے خاص تصور کی نفی کر کے زمین کو خدا کی ملکیت قرار دیتا ہے۔ اسی طرح کسی ملک کی سیاسی ملکیت جس پر سیاسی مملکت قائم ہو، محض ایک ہنگامی اور غیر اصل چیز ہے، ساری دنیا وطن بن سکتی ہے لیکن سیاسی وطن نہیں۔ اسلام میں تمام دنیا کو اپنا وطن سمجھنے کے معنی ملی وطن سمجھنے کے ہیں یعنی وطن کی تفریق مٹا کر اسلامی ریاستیں سمجھنے کے۔ (۴۶)

یہیں سے اقبال کے جدید اسلامی وطنیت یا غیر سیاسی اتحادِ اسلامی کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

عہدِ جدید میں عام سوچ کے مطابق اتحادِ اسلامی کے تصور کو محال سمجھا جاتا ہے۔ مُلّائیت و ملوکیت کی وجہ سے صدیوں کے مسخ شدہ مسلم ذہن میں ایک عظیم الشان وسیع و عریض سلطنت کا تصور اُبھرتا ہے جو جدید سیاسی حالات میں جدید ذہن کے لیے قطعاً ناقابلِ قبول ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ خود اسلام سے متصادم ہے۔

پہلی جنگِ عظیم کے ساتھ ہی عالمِ اسلام میں اسلامی وطنیت کی تحریک پھیلی۔ ترکی، ایران، شام، مصر، فلسطین، مراکش، برصغیر وغیرہ میں مسلمان اپنے غیر مسلم حاکموں یا ان کے مفادات کے محافظوں (لردانِ فرنگی) کے خلاف جنگ میں مصروف ہو گئے۔ انہی تحریکوں کے زیرِ اثر جدید ایران وجود میں آیا، افغانستان میں انگریزی اثرات کا قلع قمع کیا گیا، پاکستان وجود میں آیا، آج بھی کشمیر، فلسطین، چیچنیا، کوسوو، بوسنیا وغیرہ میں یہ تحریکیں موجود ہیں۔ بحیثیت مجموعی اسلامی ممالک ہی مغربی سامراجیت کا شکار ہیں۔ اب اگر وطن ہی کی حیثیت سے دیکھا جائے تو عرب ایک قوم ہی نہیں بلکہ شامی، عراقی، لبنانی، اردنی، یمنی وغیرہ بھی الگ الگ قومیں ہیں۔ متحدہ عرب امارات میں ایک قوم ہے یا سات اقوام (ابوظہبی، رجمان، شارجہ، فجیرہ، اُم القوین، راس الخیمہ)۔ خلیجی ریاستیں بھی پانچ ہیں (کویت، قطر، بحرین، عمان، سعودی عرب)، اسی طرح افغانی، ایرانی، پاکستانی، مصری وغیرہ وغیرہ۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف یہ زمینی حقائق ہیں، مغربی نظریۂ وطنیت اپنا کام کر رہا ہے۔ جسے اقبال رد کر چکے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک مغربی وطنیت کا فلسفہ مسلمانوں کے انتشار کا باعث ہے۔ مسلمانوں کو چھوٹی چھوٹی ریاستوں اور اقوام میں تقسیم کرنے سے ان کی سیاسی قوت اور معیشت ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گی۔ اور سارا عالم مفاد پرست حکمرانوں کے توسط سے مغرب کا محتاج بن جائے گا۔

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر ۔ فتنہ ہا در آستینِ او نگر

از فریب او اگر خواہی اماں　　　اشترانش را ز حوضِ خود براں
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد　　　وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۱/۸۳۷)

دوسری طرف جدید قومی اوطان کو ختم کرنا بھی ناممکن ہے۔ اس قسم کی تمام تر پیچیدہ صورتحال اقبال کے سامنے تھی۔ انہوں نے جدید رجحانات کو مدنظر رکھتے ہوئے نسلی اور جغرافیائی وطن پرستی کے یورپی تصورات کو مسلم دنیا میں مقبول ہوتے دیکھ کر، وطنیت کی ایسی تعبیر پیش کی ہے جو نہ عہد جدید بلکہ ان کے اسلامی قومیت کے انسانی نظریہ کے بھی مطابق ہے۔ جس میں وطن اور مذہب دونوں موجود رہتے ہیں اور اسلامی و مغربی دونوں ذہنوں کی تشفی کرتے ہیں۔ وہ اپنے اس تصور کی بنا پر مغربی تصورِ وطنیت کو رد کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ قومیت کا جدید نظریہ پیش کرتے ہیں۔ جو وطن کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن اسے قومیت کی اساس نہیں مانتا۔ ان کا مؤقف یہ ہے کہ روحانی اشتراک کی اساس پر قائم ہونے والی قومیت اسلامی قومیت ہے۔ اسی اشتراک پر یہ مختلف اوطان کو ملا کر ایک کرتی ہے۔ چنانچہ اس مسلم نیشنلزم کا رُخ وسیع انسانیت کی طرف ہو جاتا ہے۔ جس میں تمام اوطان الگ الگ موجود بھی ہیں اور ایک دوسرے سے وابستہ بھی۔ اس سلسلے میں اقبال کا وہ بیان بے حد اہم ہے جس میں حب الوطنی کی نوعیت کو واضح کر کے اسلامی اور مغربی قومیت کا موازنہ کیا گیا ہے۔ یہ بیان طویل ہے لیکن اپنی اہمیت کی وجہ سے درج کیا جاتا ہے:

> ''قومیں اوطان سے بنتی ہیں قابل اعتراض نہیں۔ اس لیے کہ قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی وغیرہ۔ ''وطن'' کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ اس کی حدود آج کچھ ہیں اور کل کچھ۔ کل تک اہل برما ہندوستانی تھے اور آج برمی ہیں۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ بعض نادان لوگ اس کی

تائید کرتے ہیں "حب الوطن من الایمان" کا مقولہ حدیث سمجھ کر پیش کیا کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے چونکہ اسلام بھی ہیئتِ اجتماعیہٗ انسانیہ کا ایک قانون ہے، اس لیے جب لفظ "وطن" کو ایک سیاسی تصور کے طرز پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔" (۴۷)

یہی وضاحت اقبال نے نظم "وطنیت" میں بھی کی ہے۔

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

(بانگِ درا/کلیات اقبال اردو، ص۱۷۲/ ۱۸۸)

سطور بالا میں اقبال نے خود ہی وضاحت کردی ہے کہ وطن کا تصور اسلام میں اور مغرب میں کہاں متصادم ہوتا ہے اور کہاں نہیں۔ حب وطن کی دو صورتیں ہیں سیاسی اور غیر سیاسی۔ حب وطن کا غیر سیاسی تصور اسلام سے متصادم نہیں ہوتا لیکن جب حب وطن کو سیاسی تصور کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے تو وہ براہِ راست اسلام سے متصادم ہوتا ہے اس لیے کہ وطن کا سیاسی تصور ملوکانہ اغراض کا حامل ہے اور انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ جبکہ غیر سیاسی حب الوطنی میں وطن بھی قائم رہتا ہے اور تمام "عالمِ بشریت بھی باوجود فطری امتیازات کے متحد و منظم ہو جاتا ہے"۔ اقبال مزید وضاحت کرتے ہیں:

"اگر قومیت کے معانی حب الوطنی یا ناموسِ وطن کے لیے جان قربان کرنے کے ہیں تو اسلام اس کے خلاف نہیں ہے۔ قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحادِ انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی رہے۔" (۴۸)

اس کے بعد اقبال نے اسلامی اتحاد کے نظریے کو اقلیت اور اکثریت کے حوالے سے بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے مطابق اقبال کی اسلامی وطنیت زمین سے عدم وابستہ نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ایران، مصر اور دیگر مسلم ممالک میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اس لیے یہاں وطنیت اور اسلام متصادم نہیں ہو سکتے۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے۔ کیونکہ یہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہیں۔ قومیت کا مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں کیونکہ وہاں قومیت میں مدغم ہونے کا تقاضا یہ ہے وہ اپنی ہستی یا ملی تشخص کو مٹا کر اکثریت میں اپنے آپ کو فنا کر دیں۔ یہاں اسلام سے ہم آہنگ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مسلمان اپنی اسلامی قومیت کو قائم رکھنے کے لیے تہذیبی وحدت کی حیثیت سے خود مختاری حاصل کر لیں۔ اس طرح (اکثریت اور اقلیت کی) یہ دونوں صورتیں اسلام کے عین مطابق ہیں۔ (۴۹) جیسے کہ برصغیر ..... یہاں وطنی قومیت تسلیم کرنے کا مطلب یہ تھا کہ مسلمان اپنی قومیت کو فنا کر کے وطنی قومیت (بالفاظِ دیگر ہندی قومیت) میں مدغم ہو جائیں۔ ظاہر ہے یہ تصورِ وطن اسلامی تصورِ وطن سے متصادم ہے۔ لیکن اب جبکہ پاکستان وجود میں آ گیا ہے تو یہاں پاکستانی قوم پرستی اور اسلام پرستی عملاً ایک ہی چیز ہے اور اس کے تحت پاکستان کی حیثیت محض ایک ''مرکزِ محسوس'' کی ہے یا محض جغرافیائی یا غیر سیاسی وطن کی ہے جو نظریاتی طور پر اسلامی قومیت سے وابستہ ہے اور اسی لیے اسلامی اتحاد کے انسانی تصور سے منسلک۔

مغرب اور جدید دنیا کا زور اِس بات پر ہے کہ وطنیت یا قومیت یا وطن کو تسلیم کیا جائے۔ اسلام اِس سے پورا اتفاق کرتا ہے تاہم اسلام یہ بات ماننے کے لیے قطعاً تیار نہیں ہے کہ وطن کو ایک بت کا درجہ دے کر اس کی پرستش شروع کر دی جائے۔ وطن سے محبت کا مطلب یہ تو ہرگز نہیں ہے کہ انسان وطن کی محبت کے نشے میں ساری دنیا سے جنگ مول لے۔ جبکہ وطنیت کا مغربی تصور نہ صرف اسلام سے متصادم ہے بلکہ عالمِ انسانیت کو بھی ایک دوسرے کے ساتھ متصادم کرتا ہے۔

اس طرح نیشنلزم کی دو صورتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک نیشنلزم سیاسی ہے۔ یہ مغربی تصور ہے جو ملوکیت و استبداد اور بنی نوعِ انسان کے تصادم کا باعث ہے۔ نیشنلزم کی یہ وہ صورت ہے جس میں وطن کو دیوتا تسلیم کر کے اس کے چرنوں میں انسانیت کو قربان کر دیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے اسلام ایسے نیشنلزم کو جو ظلم و استبداد، انسانیت سوزی، ملوکیت و استحصال کے عناصر سے لبریز ہو، کسی صورت قبول نہیں کر سکتا۔ اور اسی لیے اقبال نے بڑی شدت سے اس کی مخالفت کی ہے۔ نیشنلزم کی دوسری صورت وہ ہے جو ایمان کا جزو ہے اور انسان کی فطرت میں شامل ہے۔ یہ وہ

صورت ہے جس نے ایشیا و افریقہ کی غلام و محکوم اقوام میں آزادی کی تڑپ پیدا کی اور جس کے نتیجے میں ان اقوام نے استعمار کا جوا گردن سے اتار پھینکا۔ اقبال نے ہمیشہ اس کی تائید کی اور اپنے جدید نظریۂ وطنیت سے اس کو ہم آہنگ کیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کو یاد دلاتے رہے کہ یہ وطنیت کا عارضی پہلو ہے جو قابل اعتراض نہیں ۔لیکن اسے سیاسی بت بنانا کسی طرح بھی اسلام اور انسانیت سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

> ''میں دیکھ رہا ہوں کہ قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد نسل یا جغرافی حدود ملک پر ہے دنیائے اسلام میں استیلا حاصل کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں رکھنے کی تعلیم دیتا ہے، اس لیے میں ایک مسلمان اور ہمدرد نوع انسان کی حیثیت سے انہیں یہ یاد دلانا مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض سارے بنی نوع آدم کی نشو و نما اور ارتقا ہے۔ نسل اور حدودِ ملک کی بنیاد پر قبائل اور اقوام کی تنظیمِ حیات اجتماعی ترقی اور تربیت کا ایک عارضی پہلو ہے اگر اسے یہی حیثیت دی جائے تو مجھے کوئی اعتراض نہیں لیکن میں اس چیز کا مخالف ہوں اسے انسانی قوتِ عمل کا مظہر اتم قرار دیا جائے۔'' (۵۰)

اقبال کے نزدیک نیشنلزم کی صحیح اور متوازن صورت یہ تھی کہ اپنے وطن سے محبت اور اس کی ترقی کی خاطر دوسری اقوام کو استحصال کا نشانہ نہ بنایا جائے۔ اپنے وطن کے ساتھ ساتھ تمام اقوامِ عالم کے ساتھ محبت اور ان کا احترام کیا جائے۔ شاید اسی بنا پر اقبال کے مختلف نقادوں کے ہاں اس طرح کے جملے ملتے ہیں۔

بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان:

> ''اقبال وطن دوست ہے لیکن وطنیت سے بیزار ہے۔'' (۵۱)

بقول عزیز احمد:

> ''اقبال کی شاعری کی جذباتی سطح پر ''وطن'' اور مذہب دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہے صرف سیاسیات نے ایک سے قطع تعلق کر کے دوسرے سے اپنے آپ کو وابستہ کر لیا۔'' (۵۲)

بقول خلیفہ عبدالحکیم:

''وطن کی محبت ایک فطری اور لازمی چیز ہے۔ ...لیکن حب وطن وطن پرستی سے الگ چیز ہے۔ اس وطن پرستی سے لوگوں نے وطن کو معبود بنالیا ہے اور اس جھوٹے معبود کے مذبح پر انسانوں کو بھینٹ چڑھایا جاتا ہے۔''(۵۳)

بقول جگن ناتھ آزاد:

''اقبال وطن کے انسانی تصور کو معیوب نہیں سمجھتے۔''(۵۴)

بقول ڈاکٹر صدیق جاوید:

''اقبال کے نزدیک ''نسل اور حدود ملک کی بنیاد پر قبائل اور اقوام کی تنظیم'' قابل اعتراض نہیں بشرطیکہ وہ مقصود بالذات نہ ہو اقبال کے نزدیک نیشنلزم کی اصل اور صالح صورت یہ تھی کہ اپنے ملک اور وطن سے محبت کے ساتھ دوسری اقوام کا احترام کیا جائے اور ان کے اوطان کا تقدس پامال نہ کیا جائے اور ایک ملک کسی دوسرے ملک کو جارحیت کا شکار نہ کرے۔''(۵۵)

بقول ڈاکٹر وحید قریشی:

''حب الوطنی اور ناموسِ وطن کی حفاظت کے لیے قربانی کو نفسیاتی لحاظ سے وہ (اقبال) ناگزیر ضرورت قرار دیتے ہیں، لیکن وطن کی محبت کے اس معصوم جذبے کو وسعت دے کر مختلف علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کی ملی یکجہتی میں حارج کرنے کے خلاف ہیں ان کے نزدیک وطن اور وطنیت دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ وطن کا اسلامی تصور ایک مجرد تصور ہے جس میں حب الوطنی کا تعلق مذہب سے اور ملتِ اسلامیہ کے ثقافتی سرمائے سے ہے۔ وطن سے محبت اور مذہب سے محبت دونوں کے درمیان تصادم کی بجائے ہم آہنگی ان کے نزدیک صحیح لائحہ عمل ہے۔''(۵۶) ''گویا نظریۂ وطنیت ...... حب الوطنی کے نفسیاتی تقاضوں اور مذہب کے فکری تقاضوں کے درمیان ایک Synthesis ہے۔''(۵۷)

عہد جدید میں جبکہ وطن اور وطنی قومیت کی موجودگی عروج پر ہے اور جو مغرب کا دین ایمان ہے تو ایسے ہی

Synthesis کی ضرورت ہے جس میں قومیتوں کو قبول کرنے کے باوجود متحد کر دیا جائے۔ یہ فطری اور عالمگیر نصب العین اسلام کے پاس ہے۔

> ''نبوتِ محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانون الٰہی کے تابع ہو جو نبوتِ محمدیہ کو بارگاہ الٰہی سے عطا ہوا تھا۔ بالفاظِ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوع انسان کی اقوام کو باوجود شعوب وقبائل اور الوان والسنہ کے اختلاف کو تسلیم کر لینے کے، ان کو ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان، مکان، وطن، قوم، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکرِ خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں ابدیت سے ہمکنار رہتا ہے۔ یہ ہے نصب العین ملت اسلامیہ کا۔'' (۵۸)

یہی وہ بنیاد ہے جس سے مختلف قومیں ایک دوسرے کی شخصیتوں کو تسلیم کرنے کے باوجود اپنی اپنی شخصیتوں کو قائم رکھ سکتی ہیں۔ اس طرح نہ صرف عالم اسلام کی مختلف اقوام بلکہ عالمِ اسلام اور عالمِ مغرب کی مختلف اقوام ایک دوسرے کے تشخص کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے اپنے تشخص کو بھی قائم رکھ سکتی ہیں۔ یوں مغربی نظریۂ وطنیت کے برعکس اسلامی نظریۂ وطنیت وقومیت نہ صرف عالم اسلام کو بلکہ اسلام اور مغرب کو اور بالآخر تمام دنیائے انسانیت کو فطری امتیازات کے باوجود اتفاق واتحاد کی ایک لڑی میں پرو دیتا ہے۔ اس طرح یہاں بھی اسلامی تہذیب مغربی تہذیب کے ساتھ بعض بنیادی اور اصولی اختلافات کے باوجود ہم آہنگی اور انسانی اتحاد کی کوشش کرتی ہے اور یہ ایک طرح کا رضاکارانہ اتحاد ہے۔

اقبال کا جدید وطنی تصور اور غیر سیاسی اتحادِ عالم اسلامی سیّد جمال الدین افغانی کی پان اسلامزم سے متاثر ہے۔ اتحادِ عالم اسلامی یورپ اور روسی استعمار دونوں کے لیے ناقابل قبول تھا۔ لہٰذا جمال الدین افغانی کی تحریک کو پان اسلام ازم کا نام دیا گیا۔ اتحادِ اسلامی کی تحریک کو یورپی اور روسی استعمار نے اس طرح پیش کیا جو دنیا میں اسلام کے سوا کسی اور مذہب یا سیاسی نظام کو دیکھنا پسند نہیں کرتا۔ مغربی پریس نے اپنے عوام کے لیے اس کی ایسی بھیانک تصویر کھینچی کہ گویا مسلم قوموں کا اتحاد جاہل اور خونخوار اقوام کا اتحاد ہے جو روس اور یورپ میں مسیحی تمدن کو مٹانے کے لیے وجود میں لایا گیا۔ (۵۹) اقبال نے بغیر کسی معذرت خواہانہ روّیے کے پان اسلامزم کی تائید کی

اور اس کی اصل حقیقت کو بیان کیا۔

''پین اسلام ازم کا لفظ فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ ایسی مفروضہ سازش کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو اس کے وضع کرنے والوں کے خیال کے مطابق اسلامی ممالک، غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کے خلاف کر رہے تھے بعد میں پروفیسر آنجہانی براؤن اور دیگر اشخاص نے پوری تحقیقات کے بعد ثابت کر دیا کہ یہ کہانی بالکل غلط تھی۔ پین اسلامزم کا ہوّا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اس کی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیاں جو اسلامی ممالک میں کی جارہی تھیں، وہ جائز قرار دی جائیں۔'' (٦٠)

اقبال نے پان اسلامزم کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ:

''پین اسلام ازم سے اسلام کی عالمگیر سلطنت بہت مختلف ہے۔ اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا منتظر ضرور ہے جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہوں کی اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دے گا۔ غیر مسلموں کی نگاہوں میں شاید یہ محض خواب ہو لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے'' (٦١)

ایک اور بیان میں انہوں نے پان اسلامزم کی وضاحت کرتے ہوئے کہا:

''سیاسی پین اسلامزم کوئی وجود ہی نہیں رکھتا۔ اور اگر یہ کبھی موجود تھا تو صرف ان لوگوں کے تخیل میں جنہوں نے اس کو وضع کیا۔ غالباً عبدالحمید خاں سلطان ترکی کے ہاتھوں میں ایک ہتھیار دینے کے لیے۔ جمال الدین افغانی کو جس کا نام اس تحریکِ پین اسلام ازم سے وابستہ کیا جاتا ہے۔ مسلمانوں کو ایک سیاسی حکومت کی صورت میں متحد کرنے کا کبھی خواب میں بھی خیال نہیں ہوا۔'' (٦٢)

انہوں نے مزید کہا:

''اسلام ایک معاشرے کی حیثیت سے نہ صرف تمام مسلمانوں اور قوموں کو بلکہ تمام مذاہب کے اجتماع کے لیے نسل قومیت یا جغرافیائی حدود کا قائل نہیں اس

انسانی نصب العین کے مفہوم میں اگر کوئی شخص سادہ لفظ اسلام بہ بہین اسلامزم جیسے غیر ضروری اور طویل فقرے کو ترجیح دینا پسند کرے تو ایسا پین اسلام ازم موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا۔'' (۶۳)

اس وقت دنیا رنگ ونسل کے امتیاز اور تفاخر کی بنیاد پر آقا اور غلام کے غیر مہذب اور ناشائستہ مسلک پر قائم ہے۔ یہ مسلک انسانی مصائب کا سرچشمہ ہے اسلام روز اوّل ہی سے ان بتوں کی پرستش سے انکار اور انسانی اخوت ومساوات پر اصرار کرتا چلا آ رہا ہے۔ پان اسلامزم کی یہ شکل درحقیقت پان ہیومنزم ہے۔ یہ اسی وقت پتہ چلے گا جب حقیقت کی شکل اختیار کرے گا کہ واقعی یہ انسانی اتحاد ہی کا خوبصورت نام ہے(۶۴) اس طرح افغانی اور اقبال دونوں جدید اسلامی جمہوری حکومتوں کے رضا کارانہ اتحاد کے خواہشمند تھے۔ جمال الدین افغانی اور اقبال کا نظریہ اتحادِ اسلامی ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے الفاظ میں مندرجہ ذیل ہے:

''اتحادِ عالم اسلامی کے سلسلے میں افغانی اور اقبال کا مطمح نظر بالکل ایک جیسا ہے۔ افغانی کے اتحادِ عالم اسلامی کا مقصد یہ تھا کہ تمام اسلامی حکومتوں کو اس طرح ہم خیال وہم رشتہ کر دیا جائے کہ وہ متحدہ قوت کے ذریعے غیر ملکی اور لادینی تسلط سے چھٹکارا حاصل کر سکیں۔ ان کا مقصود ہرگز یہ نہ تھا کہ سارے اسلامی ممالک کو ختم کر کے ایک بڑی اسلامی سلطنت قائم کر دی جائے یا مختلف اسلامی ممالک کے مسلمانوں سے ان کا جذبۂ حب الوطنی چھین کر، ان پر حب دین کو بہ جبر مسلط کر دیا جائے۔ حب وطن، افغانی کے نزدیک ایک فطری جذبہ ہے اور اپنی تحریروں میں انہوں نے اس جذبے کی اہمیت پر کئی موقعوں پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ صرف یہ چاہتے تھے کہ اسلامی ممالک خودمختارانہ اور آزادانہ طور پر اپنے مشترکہ مقصد یعنی آزادی کے حصول کے لیے کوشش کریں اور اس کوشش میں وہ اتحادیوں کی طرح ایک دوسرے کی مدد کریں۔ افغانی کے نزدیک یہ اسی وقت ممکن تھا جبکہ ساری اسلامی ریاستیں، اسلامی سیاسی نظام کو اپنا کر، ذہنی اور عملی طور پر لادینی اور غیر ملکی قوتوں کے خلاف ایک متحدہ محاذ بنالیں۔ اتحاد عالمِ اسلامی کے بارے میں علامہ اقبال کا مؤقف بھی یہی ہے۔ وہ دنیا میں جبراً

اسلامی حکومت قائم کرنے کی تبلیغ نہیں کرتے بلکہ ان کا مقصود، اسلام کے حوالے سے، مسلم ریاستوں کو ایک ایسے مضبوط رشتۂ اتحاد میں منسلک کرنا ہے، جس کے ذریعے وہ جارحیت کے خلاف اپنا دفاع کر سکیں۔'' (٦٥)

افغانی کی طرح اقبال کا اتحادِ عالم اسلامی بھی استعمار سے نجات حاصل کرنے کے لیے دو بنیادی پہلوؤں کے گرد گردش کرتا ہے۔ ا۔ استعمار سے مقابلے کے لیے خود مغرب کے ہتھیاروں یعنی جدید علوم وفنون کا حصول۔ ٢۔ اتحادِ عالمِ اسلامی (مسلم ممالک میں جدید جمہوری حکومتیں اور پھر ان جدید جمہوری حکومتوں کا نظریاتی طور پر رضا کارانہ اتحاد)۔

چنانچہ اقبال نے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کو بتایا تھا کہ:

''میں انسانوں کو صرف ازلی اور ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں۔ اور جب میں ''اسلام'' کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو میری مراد اس سے یہی وہ روحانی نظام ہے۔ اسلام اور مسلم میرے لیے خاص اصطلاحات ہیں جن کو میرے خیالات سمجھنے کے لیے اچھی طرح سمجھ لینا ضروری ہے۔'' (٦٦)

قاضی عبدالحمید مزید بتاتے ہیں کہ:

''اقبال مغربی جارحانہ قومیت کے سخت مخالف تھے۔ جس کا اظہار ان کے کلام میں جا بجا موجود ہے۔ لیکن وہ قومی حکومتوں کے مخالف نہ تھے۔ انہیں اس کا اچھی طرح احساس تھا کہ دنیا میں ایک عالمگیر نظام قائم کرنا مشکل ہے۔ چنانچہ قوم، نسل، تاریخ، آب و ہوا اور دیگر جغرافیائی اختلافات ان کی نظر سے پوشیدہ نہ تھے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اسلام میں خلافتِ راشدہ کے بعد سے اب تک ایک بھی متحدہ اسلامی ریاست قائم نہ ہو سکی۔ اور نہ اس کی کوئی امید دکھائی دیتی ہے۔ البتہ اتحادِ اسلامی کا تخیل اس معنی میں ضرور عملی جامہ پہن سکتا ہے کہ تمام اقوام آزاد ہوں اور اسلامی مقاصد کے لیے باہم ایک دوسرے سے تعاون کریں مگر ان قومی حکومتوں کی بنیاد اخلاق اور محبت پر استوار ہونی چاہیے۔ یہ قومیت یورپ کی طرح جارحانہ نہ ہونی چاہیے۔ جس کا لازمی نتیجہ شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی

لعنت ہے۔ اخلاقی قومیت کے اقبال قطعاً مخالف نہ تھے بلکہ موید تھے۔'' (۶۷)

اسلام ایسی وطنیت کے خلاف ہے جس کی بنیاد رنگ ونسل و وطن، ذات پات پر ہو۔ اور جو اخلاق ومذہب سے بے نیاز ہو۔ ان کی نظر میں غیر سیاسی حب وطن ایک فطری نفسیاتی جذبہ ہے جو عین ایمان ہے۔ لیکن مغربی نظریۂ وطنیت یا نیشنلزم اسلامی تعلیمات کے سراسر خلاف ہے اور رقابت واستعمار پر منتج ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام نہ تو وطنیت ہے نہ شہنشاہیت بلکہ ایک انجمن اقوام یا بین الاقوامی اسلام ہے جس نے ہمارے قومی، وطنی، نسلی، جغرافی حدود وامتیازات کو محض ایک تعارف کے طور پر تسلیم کیا ہے اس لیے نہیں کہ اس کے ارکان یعنی مسلم ممالک اپنا اجتماعی نقطۂ نظر محدود کرلیں۔ (۶۸)

پہلی جنگِ عظیم کے بعد جب عالمِ اسلام میں اسلامی وطنیت کی تحریک پھیلی اور نااہل سلاطین کی مطلق العنانیت اور مغربی ملوکیت کے خلاف عوام میں جمہوری روح بیدار ہوئی۔ اقبال نے اس اسلامی نیشنل ازم کو لاتعداد قوموں کی سیاسی آزادیوں سے تعبیر کیا۔ جو مختلف زبانیں بولنے کے باوجود اسلام پر ایمان رکھتی ہیں اور ان علاقوں میں آباد ہیں جو بحیثیت مجموعی دنیائے اسلام کہلاتا ہے۔ لیکن اس بات کا خیال رکھا کہ یہ سیاسی آزادی مساوات اور اتحاد کے اصولوں سے متصادم نہ ہونے پائے کیونکہ یہ اصول مسلمانوں کے دین اور کلچر کی روح ہیں۔ (۶۹)

اپنے اسی متوازن نظریے کی روشنی میں انہوں نے اسلامی نیشنلزم کی تحریکوں کی حمایت کی۔ مشرقِ وسطیٰ میں وطنیت کی تحریکوں سے متاثر ہوئے۔ اور جب ترکی کی جدید قومی ریاست وجود میں آئی تو اقبال نے اس کا خیر مقدم کیا۔ خلافتِ عثمانیہ جو ملوکیت سے کچھ زیادہ نہ تھی اس کو ''دورِ گراں خوابی'' قرار دیتے ہوئے جدید ترکی کو ''طلوعِ اسلام'' قرار دے کر اسے دنیائے اسلام کے لیے ''دلیل صبح روشن'' کے طور پر پیش کیا۔

دلیل صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی — افق سے آفتاب ابھرا گیا دورِ گراں خوابی

کتابِ ملت بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے — یہ شاخِ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ وبر پیدا

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے — کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۱، ۲۸۲/ ۲۹۷، ۲۹۸)

اقبال نے جدید ترکی کو مسلمان قومی ریاستوں کا نقطۂ آغاز قرار دیا۔ اقبال کے نزدیک عہد حاضر میں ''ملوکانہ اتحاد'' کی نہیں ''جمہوری اتحاد'' کی ضرورت ہے۔ اقبال ترکی کی طرح ہر مسلمان قوم کو جدید قومی مرکز پر متحد اور سرگرم کار دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ ہر مسلم قوم خود کو مستحکم کرے اور مستحکم آزاد خود مختار قومیتوں کا اتحاد

وجود میں آئے اور یہ اتحاد آزاد اور خود مختار مسلمان قومی ریاستوں کا دولت مشترکہ یا مجلسِ اقوام کی صورت اختیار کرے۔ مسلم لیگ آف نیشنز کا یہ تصور مسلمانوں کے پرانے ملوکانہ اتحاد کا بدل ہے۔ یہ روایتی اسلام سے بھی مختلف ہے اور مغربی نظریۂ وطنیت سے بھی۔ فرماتے ہیں:

> ''انجمن اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے انہیں چاہیے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کردیں۔ حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کرلیں ... عالمِ اسلامی کا ایک حقیقی اور مؤثر اتحاد ایسا آسان نہیں کہ ایک خلیفہ کے نمائشی تقرر سے وجود میں آجائے۔ اس کا ظہور ہوگا تو آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت میں جن کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترکہ روحانی نصب العین نے توافق و تطابق سے بدل دیا ہو۔'' (۷۰)

اقبال کے نزدیک تمام مسلمان ممالک اپنی حدود میں اتفاق رائے کے رجحانات کو تقویت پہنچائیں اور پھر زیادہ سے زیادہ مشترکہ حکمت عملی اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ ان ملکوں کی یہی وحدت (اتحاد) استعماری طاقتوں کی دست درازی سے انفرادی و اجتماعی دونوں حیثیتوں سے حفاظت کی ضامن ہوگی۔ اقبال فرماتے ہیں کہ عالمِ اسلامی کی اندرونی وحدت ان کے بنیادی عقائد کی وجہ سے یکساں سیاسی اور روحانی وحدت کی فضا پیدا کرنے میں معاون ہے۔ خواہ یہ اتحاد عالمگیر مثالی صورت اختیار کرے یا اسلامی ریاستوں پر مشتمل وفاق کی یا متعدد آزاد ریاستوں کی، جن کے معاہدات خالص معاشی و بنیادی مصلحتوں پر مبنی ہوں گے۔ پہلی صورت یعنی عالمگیر ریاست کا تصور آج کے زمانے میں محال ہے اور اسلام کی جمہوری ریاست سے متصادم ہے۔ دوسری صورت تمام مسلم قومی ریاستوں پر مشتمل وفاق (فیڈریشن یا کنفیڈریشن) ہے جو اس لیے ناممکن ہے کہ ہر مسلم ممالک میں مختلف قسم کے سیاسی نظامات ہیں۔ تیسری صورت کہ تمام مسلم ممالک آزاد و خود مختار ہوں اور ایک دوسرے کے ساتھ تمدنی، اقتصادی، عسکری معاہدوں کے ذریعے وابستہ ہو کر متحد ہو جائیں۔ اقبال کے نزدیک جدید دور میں عالمِ اسلام کی یہی صورت قابل عمل ہے کیونکہ اس طرح ہر مسلم قومی ریاست اپنا تشخص برقرار رکھتے ہوئے دوسری مسلم قومی ریاست سے کسی نہ کسی قسم کے اتحاد کی طرف قدم بڑھا سکتی ہے اور اسی اصول کی بنا پر رفتہ رفتہ آزاد اور مسلم قومی ریاستوں کو اجتماعی طور پر ایک دوسرے کے قریب لایا جاسکتا ہے۔ (۷۱)

اتحاد کی یہ صورت آج نہ صرف ہمارے مزاج، دور اور حالات کے مطابق ہے بلکہ مغربی استعمار سے مقابلے کے لیے وقت کی اہم ترین ضرورت بھی ہے۔ یہ اتحادِ عالمِ اسلامی اقبال کے نزدیک اسلامی تصورِ قومیت سے متصادم نہیں ہوتا بلکہ اسلامی قومیت کو اور زیادہ مستحکم کرتا ہے۔ یہ اقبال کے تصورِ خودی کے عین مطابق ہے اور اقبال کا تصورِ پاکستان بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے؟ خدائی

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۸۷/ ۶۸۷)

مندرجہ بالا تبصرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام مغرب کے کثیر قومی نقطۂ نظر کا حامل ہے اور مختلف اوطان کی موجودگی کو تسلیم کرتا ہے۔ اس اعتبار سے اسلام اور مغرب ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔ تاہم مغربی نظریۂ وطنیت و قومیت کی بنیاد اخلاق و مذہب کی بجائے مادیت اور وطن پر ہے، اس طرح وطن خود ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اصول ہے اور یہاں وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے (جیسا کہ اقبال نے ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' میں واضح کیا ہے۔) یہ تصادم واشتراک کی اور ردّ وقبول کی صورت ہے۔ اقبال نے مغرب کے نظریۂ وطنیت کو اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں چھان پھٹک کر قبول کیا ہے۔ اس کے کچھ پہلوؤں کی تائید کی ہے اور کچھ کو رَد کیا ہے۔ بالفاظِ دیگر مغربی نظریۂ وطنیت کی اسلام کی روشنی میں قطع و برید کر کے اسے جدید اسلامی وطنیت کا نظریہ بنا دیا ہے۔ مغربی نظریۂ وطنیت اپنی مادی، تجارتی، معاشی بنیادوں کی وجہ سے ذاتی حرص و ہوس اور استعماری اغراض کو جنم دیتا ہے اور یوں دنیا کو تصادم کی طرف لے جاتا ہے۔ اسلامی وطنیت کا نظریہ اپنی اخلاقی بنیادوں کی وجہ سے تمام اقوام کو محبت اور امن کی طرف گامزن کرتا ہے اس لیے کہ معاشی و سیاسی اتحاد بھی خلوص و محبت کی بنیاد پر نتیجہ خیز ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ عالمِ اسلام کو بھی اور مغرب کو بھی مادی وطنیت کا جوا اُتار کر اخلاقی بنیادوں پر آزادانہ اتحاد کی دعوت دیتے ہیں۔ آج جنگ وجدل اور تصادم و کشاکش کے دور میں امن وامان اور حقیقی جمہوریت کے لیے اسی قسم کی وطنی محبت کی ضرورت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے وطنیت کے نازک، اہم اور جدید مسئلے پر بھی، مغربی نظریۂ وطنیت سے جدید حالات اور اسلام کے اصولوں کی روشنی میں استفادہ کر کے، موجودہ دنیا کے لیے ایک ایسا موزوں اور قابلِ عمل نظریۂ دیا ہے جو نہ صرف اسلام اور مغرب کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے ایک پُل کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ ساری دنیا کو ملا کر ایک کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ مغربی نظریۂ وطن دوسرون کے

اوطان کے احترام کی بجائے ان کے استحصال پر آمادہ ہوتا ہے جبکہ اسلام کا نظریۂ وطن، باوجود فطری امتیازات کے ،تہذیبی اشتراک اور دوسری اقوام کے اوطان کو تسلیم کر کے انسانی اتحاد کی طرف سفر کرتا ہے۔ اس طرح اقبال کا اسلامی اتحاد انسانیت کے اتحاد پر منتج ہوتا ہے۔

جہاں تک وطن کے روپ میں ملوکیت واستعمار کا تعلق ہے تو اسلام ہر حالت میں کسی بھی ظلم واستبداد سے متصادم ہے۔ لیکن یہ تصادم بھی سیاسی نہیں ہے بلکہ اخلاقی ہے یعنی انسانی بھلائی اور امن وامان کے لیے چنانچہ جب تک مغربی استعمار یا کوئی اور استعمار باقی رہے گا، اسلام اس سے ٹکراتا رہے گا کہ ظلم کا خاتمہ ہی انسانیت ہے۔ فتح محمد ملک نے بڑی حقیقت افروز بات لکھی ہے:

> ''سامراج دشمنی اور انسان دوستی ہی عہد حاضر میں اسلامی اتحاد کی پائیدار بنیاد ہے۔ اسلامی اتحاد کی جتنی ضرورت مسلمانوں کو ہے اتنی ہی ضرورت انسانوں کو بھی ہے۔ سامراج جبر وتشدد سے پھولتا ہے اور انسانیت کی کھیتی کو اُجاڑنا اپنا فرض اوّل سمجھتا ہے۔ اس لیے سامراجی جبر وتشدد اتحادِ اسلامی کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ سچا اسلامی اتحاد مسلمان قوتوں کے آزادنہ اور رضا کارانہ اتحادِ فکر وعمل سے عبارت ہے۔ اقبال اس اسلامی جمہوری اتحاد کے مفکر اور مغنّی ہیں۔'' (۷۲)

مغرب کی استعماری سازشوں کا سد باب صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ مسلمان کلیتًا متحد ہوں اور ان کی جمعیت اقوام بالکل الگ ہو۔ ''عجیب بات ہے کہ اقبال کو یہ بھی احساس تھا کہ ترقی یافتہ اقوام کے سیاسی، اقتصادی اور ٹیکنیکی استحصال سے محفوظ رہنے کی خاطر جمعیت اقوام وجود میں لانے کی ضرورت پڑے گی۔ سوویت یونین کے خاتمے کے بعد اس ایک قطبی دنیا میں اب صرف ایک سپر پاور امریکہ رہ گئی ہے، اور جیسا کہ ظاہر ہے وہ جو نیا عالمی نظام وجود میں لا رہی ہے اس میں بالخصوص مسلمان استحصال کا شکار ہیں اور اقوامِ متحدہ کی حیثیت امریکہ کے ہاتھ میں ہتھیار جیسی ہے۔ اس ضمن میں پسماندہ اقوام کے لیے اپنی علیحدہ جمعیت اقوام قائم کرنے کے بارے میں اقبال کی تجویز بڑی دلچسپ ہے۔'' (۷۳)

طہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا   شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ۶۵۹/۱۵۹)

اگر گزشتہ زمانے میں مسلمان مدبرین اور سیاسئین قرآنِ حکیم پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں جمعیت

اقوام بنے آج صدیاں گزر گئی ہوتیں۔(۷۴)

عرب اتحاد کی بھی ضرورت ہے لیکن یہ اتحاد جغرافیائی نہیں ہونا چاہیے بلکہ اجتماعی خودی کے احساس سے لبریز ہونا چاہیے۔ استعماری اقوام نے اقتصادی مقاصد حاصل کرنے کے لیے ایک عرب قوم کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے چنانچہ عرب اقوام وسائلِ قوت و دولت کے باوجود ایشیا اور افریقہ میں مغربی استعمار کے ہاتھوں خوار ہیں۔ انہیں شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ تمام عرب اشتراک ایمان کی بنیاد پر متحد ہوں۔(۷۵)

آج بھی اقبال کی یہ تنقید کتنی سچی معلوم ہوتی ہے کہ اِن ممالک کے قائد اپنی جھوٹی اناؤں اور مفادات کے گرد دھوئیں کی طرح گھومنے کی بجائے اپنے سینے کے اندر محبت کا سوز زندہ کریں جو مر چکا ہے۔ اور اس جہان میں وہ ایام واپس لائیں جو گزر چکے ہیں۔ آج عالمِ اسلام کے مختلف مسائل (اقتصادی، سیاسی، سماجی) کے بارے میں مسلمان حکمران جس طرح اپنے مفادات اور عیش و عشرت کی خاطر نظریاتی انتشار کا شکار ہیں اس کا کھلا ثبوت عرب لیگ اور او۔ آئی۔ سی کے ادارے ہیں جو خود ایک عضوِ معطل بن کر رہ گئے ہیں اور جن کی قرار دادیں بے اثر ہیں۔

اے فواد اے فیصل اے ابنِ سعود
تا کجا بر خویش پیچیدن چو دود!
زندہ کن در سینہ آں سوزے کہ رفت
در جہان باز آوراں روزے کہ رفت

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۹۷/۸۴۰)

وہ عربی شہنشاہیت جو عالمِ اسلام پر آج بھی طاری ہے جس نے اسلام کے بین الاقوامی مقصد کو ابھرنے ہی نہیں دیا اس کے استحصال سے نجات کا واحد علاج بھی یہی رضا کارانہ اتحاد ہے۔ مسلمانوں میں کوئی مؤثر سیاسی اتحاد پیدا ہوگا تو جب ہی کہ بلادِ اسلامیہ آزاد ہو جائیں (۷۶)

ایران اور عراق کی جنگ، خلیج کی جنگ، امریکی استعمار کے افغانستان اور عراق پر حملوں نے مسلمانوں کو سب سے بڑا نقصان یہ پہنچایا ہے کہ اب مسلمان اپنی اپنی ریاست کی قومی حدود کے اندر اپنی اپنی بقا تلاش کر رہے ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ اُمّہ کا تصور پاش پاش ہو رہا ہے۔ اس کے برعکس نیٹو (Nato) اور یورپی یونین (Europeon Union) کو مدنظر رکھا جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ مغربی سامراجی قوتیں ایک اکائی کی صورت

میں ڈھلتی جارہی ہیں اور مسلم ریاستیں یا تو براہ راست اِن کے استحصال کا شکار ہیں یا ان کا آلۂ کار بنی ہوئی ہیں یا اپنی بقا کے لیے سرد جنگ یا گرم جنگ لڑ رہی ہیں۔ اقبال نے ایسے حالات کا بنیادی سبب ''جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات'' میں تلاش کیا تھا۔ اور اس کا واحد علاج یہی بتایا کہ مسلمان جدید انداز میں متحد و منظم ہو کر دنیا کو فلاح و بہبود کا راستہ دکھائیں اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی اپنی خواہش بھی یہی ہے۔ اور اس کا ثبوت وہ اجتماعی ردِعمل ہے جو عالمِ اسلام میں حضورِ اقدسؐ سے متعلق توہین آمیز خاکوں کی اشاعت پر سامنے آیا ہے۔ بالفاظِ دیگر مسلمانوں میں شعورِ ذات اور بیداری کے اثرات پیدا ہو رہے ہیں۔(۷۷) چنانچہ اقبال کو یقین تھا کہ رفتہ رفتہ ایسی صورتحال پیدا ہو رہی کہ عالمِ اسلام کا اتحاد کسی نہ کسی ہیئت میں بالآخر ایک سیاسی یا جغرافیائی حقیقت بن جائے گا۔ اس خطرے کا احساس خود مغرب کو بھی ہے۔ چنانچہ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں ابلیس کو خطرہ اشتراکیت سے نہیں انقلابی اسلام سے ہے۔(۷۸)

> ''ہر چند پان اسلام ازم محوِ خواب ہے تاہم اِس حقیقت کو کبھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ سونے والا بیدار بھی ہو سکتا ہے۔ اگر مغربی علوم میں تربیت یافتہ مسلمانوں نے مغربی بالادستی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کر دی اور مغرب مخالف جدید قیادت کے پیچھے صف بستہ ہو گئے تو پھر انقلابی اسلام نیند کو جھٹک کر بیدار ہو جائے گا۔ اور ایک مرتبہ پھر دنیا میں اپنا تاریخی کردار سرانجام دینے لگے گا۔ یہ صورتحال دنیائے مغرب کے لیے انتہائی سنگین ہو جائے گی۔''(۷۹)

مندرجہ بالا الفاظ ٹائن بی کے ہیں اور کیا یہ وہی الفاظ نہیں ہیں جو ابلیس نے اپنی مجلس شوریٰ میں کہتے تھے؟

افغانستان کی تباہی، عراق کی تباہی، لبنان پر اسرائیل کا حملہ... دہشت گردی کے خلاف جنگ کا دائرہ پھیلتا جا رہا ہے۔ اور اِس کا نشانہ صرف مسلم ممالک بن رہے ہیں۔ موجودہ امریکی صدر بش کے منہ سے کروسیڈز (Crusads) صلیبی جنگوں کے الفاظ نکلے تھے جو پورے ہوتے نظر آ رہے ہیں۔ مغرب امریکہ کی سربراہی میں تہذیبوں کے تصادم کی پالیسی پر عمل پیرا ہوتا محسوس ہو رہا ہے۔ ایسے ہی حالات کے لیے ''شکوہ، جواب شکوہ، پس چہ باید، پیامِ مشرق، خطبات اور مقالات جیسے شاہکار ہمارے سامنے موجود ہیں جن میں بنیادی طریقہ یہی بتایا گیا ہے کہ مسلم اقوام کو اپنے اپنے وسائل بروئے کار لاتے ہوئے اتحاد کے ذریعے ابلیس کے پنجے سے خود کو چھڑانا ہوگا۔

سپاہِ تازہ بر انگیزم از ولایتِ عشق
کردد حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
نقشے از جمعیتِ خاور فگن
داستاں خود را زدستِ اہرمن
آنچہ از خاکِ تو رست اے مردِ حُر
آں فروش و آں بپوش و آں بخور
بے نیاز از کار گاہِ او گزر
در زمستاں پوستینِ او مخر

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۵، ۴۶، ۴۷/۸۰۱، ۸۴۲، ۸۴۳)

غرض وہ 'بڑا کھیل' (Great Game) جو یورپی نو آبادیاتی نظام اور ملوکیت نے شروع کیا تھا اب امریکہ کی رہبری میں اور زیادہ جدید انداز میں مستحکم اور فعال ہو چکا ہے۔ مسلمانوں کے لیے حالات کا اندازہ لگانا زیادہ مشکل نہیں ہے۔ ان حالات میں مسلم ممالک کو سیاسی، معاشی اور تمدنی یگانگت و اتحاد کے کئی دَر کھولنے ہوں گے۔ مسلمانوں کے اِس زوال پذیر دور میں عسکری کوشش کا نتیجہ تباہی کی صورت میں نکلے گا۔ (افغانستان، عراق)۔ مغرب مسلمانوں کے مقابلے میں بے حد طاقتور ہے اس لیے عسکری تقابل کی کوشش سود مند ثابت نہیں ہو سکتی۔ البتہ معاشی و سیاسی معاہدوں اور یگانگت کے ذریعے اپنے عمل کو مؤثر بنایا جا سکتا ہے۔

اس سلسلے میں "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" کے ذریعے جو بنیادی پیغام ملتا ہے وہ ڈاکٹر جاوید اقبال کے لفظوں میں سنیے:

> "اقبال کے پیغام کے بنیادی نکات یہی ہیں کہ پسماندہ اقوام اپنی سیاسی و معاشی زندگی کی بنیاد روحانی و اخلاقی قدروں پر استوار کریں اور ترقی یافتہ اقوام پر انحصار کرنا چھوڑ دیں۔ اپنے اپنے وسائل بروئے کار لائیں، آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں، صرف ایک دوسرے کے ساتھ تجارت کریں اور اختلافات کی صورت میں جنگ و جدل کا راستہ اختیار کرنے کی بجائے پرامن گفت و شنید کے ذرائع اختیار کر کے اختلافات نپٹانے کی کوشش کریں۔" (۸۰)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ''انتخابِ زندگی..... ایک مکالمہ'' (ٹائن بی۔اکیدا)، مرتبہ، رچرڈ، ایل گیج، ترجمہ، منظور احمد، ڈاکٹر، ص ۲۴۶، ۳۱۳، ۳۱۴

۲۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبۂ الہٰ آباد)، ص ۱۹

3. Hertz, Fredrick,"Nationality in history and Politics",Routledge & kegan Paul, Ltd.,London,1957,P.31,32;

Wells. H.G.,The outline of History, Cassell and company, Ltd.,London, 1951,P.888

۴۔ مندرجہ بالا پس منظر اور مباحث کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۱۵۸ تا ۱۶۳، ۲۰۸؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، مئے لالہ فام، ص ۳۵، ۳۶؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص ۱۹، ۳۲ تا ۳۴؛

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۳۶۲؛

محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد، ص ۲۹۴؛

Stoddard, The New World of Islam, P.54

5. Trevelyan,G.M."History of England",Longman's Green and Co,London, 1943,PP.709

۶۔ محمد عزیر، دولتِ عثمانیہ، جلد اوّل، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۳۴ء، ص ۲۲۷، ۲۲۸

۷۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مئے لالہ فام، ص ۳۶، ۳۷

۸۔ عزیز احمد، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۴۵

۹۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۳

10. Huxley, Aldous,"Ends and Means"Chat and Windus,London,1957, PP.97,98

۱۱۔ عزیز احمد، پروفیسر، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۴۷

12. Mazhar-ud-Din Siddiqi,"Image of the West in Iqbal",Bazme Iqbal, Lahore,1956,PP.19,20;

اقبال نے ''شذراتِ فکرِ اقبال'' میں ''وطن پرستی'' کے عنوان سے وطنیت کو بت قرار دے کر اسے اصولِ اسلام کے منافی ثابت کرتے ہوئے ہجرت کی ایسی ہی توجیہہ پیش کی ہے (دیکھیے ص ۸۳)؛
''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں بھی وطنیت کو مادی قرار دے کر اسے اصولِ اسلام کے منافی قرار دیا ہے۔

دیکھیے: مقالات اقبال، ص ۱۶۰، ۱۶۱؛
''رموز بیخودی'' میں بھی ہجرت کے حوالے سے یہی موضوع ہے۔ (دیکھیے، ص ۱۱۴)

۱۳۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان)، مرتبہ، عبدالوحد معینی، سیّد، ص ۲۷۲
۱۴۔ اقبال۔ رموز بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۹۱، ۱۰۰/۹۱، ۱۰۰
۱۵۔ ایضاً، ص ۱۰۳/۱۰۳
۱۶۔ ایضاً، ص ۱۱۲/۱۱۲
۱۷۔ ایضاً، ص ۱۱۵/۱۱۵
۱۸۔ ایضاً، ص ۱۱۷/۱۱۷
۱۹۔ ایضاً، ص ۱۳۳/۱۳۳
۲۰۔ ایضاً، ص ۱۲۱/۱۲۱
۲۱۔ ایضاً، ص ۱۲۹/۱۲۹
۲۲۔ ایضاً، ص ۱۵۲/۱۵۲
۲۳۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، (ملتِ بیضا پر ایک نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۶۴
۲۴۔ ایضاً، ص ۱۵۹
۲۵۔ گوئٹے، ''دیوانِ شرقی''، ترجمہ شجاع الدین شفا، تہران، ۱۳۲۸ء، ص ۳۸، ۳۹
بحوالہ ''اکرام'' محمد اکرم، پروفیسر، ڈاکٹر، سیّد، اقبال اور ملّی تشخص، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۷۰
۲۶۔ گوئٹے، ایضاً، ص ۲۵، بحوالہ ایضاً، ص ۲۷۰
۲۷۔ گوئٹے، ایضاً، ص ۴۰، بحوالہ ایضاً، ص ۲۷۰
۲۸۔ گوئٹے، ایضاً، ص ۲۷، بحوالہ ایضاً، ص ۲۷۰
۲۹۔ اکرام، محمد اکرم، پروفیسر، ڈاکٹر، سیّد، اقبال اور ملّی تشخص، ص ۲۷۰
۳۰۔ گوئٹے، دیوانِ شرقی، ترجمہ شجاع الدین شفا، ص ۲۷، ۲۸، بحوالہ اکرام، محمد اکرم، پروفیسر، ڈاکٹر، سیّد، اقبال اور ملّی تشخص، ص ۲۷۰
۳۱۔ اکرام، محمد اکرم، پروفیسر، ڈاکٹر، سیّد، اقبال اور ملّی تشخص، ص ۲۷۴، ۲۷۵
۳۲۔ محمد شہاب الدین ندوی، مولانا، ''عصر حاضر اور اسلام کی عالمگیر تعلیمات''، مشمولہ مجلّہ ''اقبال'' (سہ ماہی)، شمارہ ۴، جلد ۴۷، بزمِ اقبال، لاہور، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۰ء، ص ۳۷

33. Huntington, Clash of Civilizations, PP.306,307

۳۴۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (قومی زندگی)، ص ۸۱
۳۵۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۴۰، ۲۴۱
۳۶۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، ص ۲۰
۳۷۔ ایضاً، ص ۲۲

۳۸۔ ایضاً، ص۲۲

۳۹۔ اقبال۔تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)،ترجمہ نذیر نیازی، سید،ص۲۴۱،۲۴۲

۴۰۔ اقبال احمد صدیقی، (مرتب)، اقبال۔تحریریں،تقریریں اور بیانات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۳۸

۴۱۔ اقبال۔اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو،تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۷

42. Iqbal,"Letters & Writings of Iqbal",Ed.,Dar,B.A,Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1981, PP.55 to 57

۴۳۔ فتح محمد ملک، اقبال کا فکری نظام اور پاکستان کا تصور، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۸

۴۴۔ اقبال۔دیباچہ پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۳/۱۸۳

۴۵۔ ''میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں''، دیکھیے: اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۵

۴۶۔ عزیز احمد، پروفیسر، اقبال نئی تشکیل، ص۵۱،۵۲

۴۷۔ اقبال۔مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۴

۴۸۔ اقبال۔حرفِ اقبال (پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۸

۴۹۔ ایضاً، ص۱۵۸،۱۵۹

۵۰۔ اقبال۔اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۷

۵۱۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص۲۹۴

۵۲۔ عزیز احمد، پروفیسر، اقبال۔نئی تشکیل، ص۵۱،۵۲

۵۳۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص ۴۸

۵۴۔ آزاد، جگن ناتھ، اقبال اور اس کا عہد، الادب، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۹

۵۵۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال۔نئی تفہیم، ص ۳۳۷

۵۶۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، سیاسیاتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۸۷

۵۷۔ ایضاً، ص ۶۶

۵۸۔ اقبال۔مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۷۶

۵۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکارِ اقبال۔تشریحاتِ جاوید، ص۱۳۱؛
فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، اقبال سب کے لیے، ص۱۳۶

۶۰۔ اقبال۔گفتارِ اقبال، مرتبہ، محمد رفیق افضل، ص ۱۷۸

۶۱۔ ایضاً

۶۲۔ بحوالہ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، از، اختر جونا گڑھی، قاضی احمد میاں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۴۲؛ بیان کے مکمل ترجمے کے لیے دیکھیے: حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۰۸؛ انگریزی متن کے لیے دیکھیے.
Speeches and statements of Iqbal,(Ed.,),Tariq,A.R.,PP.204

۶۳۔ بحوالہ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، از، اختر جونا گڑھی، قاضی احمد میاں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۳۲؛
بیان کے مکمل ترجمے کے لیے دیکھیے: حرف اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۰۹؛
انگریزی متن کے لیے دیکھیے:

Speeches and statements of Iqbal,(Ed.,),Tariq,A.R.,PP.204

64. Iqbal," Letters & Writings of Iqbal", Ed., Dar, B.A, 55 to 57;

مزید دیکھیے: فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۱۲۷

۶۵۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، اقبال سب کے لیے، ص ۱۴۵

۶۶۔ قاضی عبدالحمید، ڈاکٹر، ''اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام''، مشمولہ ''اقبال کا تنقیدی مطالعہ''، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۲۲۰، ۲۲۱

۶۷۔ ایضاً

۶۸۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ص ۲۴۴

۶۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مئے لالہ فام، ص ۳۷

۷۰۔ اقبال۔ تشکیل الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ص ۲۴۶

۷۱۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص ۱۳۲؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، مئے لالہ فام، ص ۲۳۰

۷۲۔ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۱۲۷، ۱۲۸

۷۳۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکار اقبال۔ تشریحات جاوید''، ص ۱۳۶

۷۴۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۱۹۲

75. Iqbal, "Letters & Writings of Iqbal",Ed., Dar,B.A, P.60

۷۶۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۵

۷۷۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:
مضمون ''توہین آمیز خاکوں کی اشاعت اور مغرب کا رویّہ''، از، سفیر احمد صدیقی، لیفٹیننٹ کرنل (ر)، روزنامہ جنگ ملتان، جلد ۴،
شمارہ ۱۳۲، ۱۴ مارچ ۲۰۰۶ء، ص ۸؛
مزید تفصیل کے لیے ویب سائٹ ملاحظہ کیجیے:

http://en.wikipedia.org/wiki/list/_of_newspapers_that_reprint_

jyllands_ posten%27_muhammad_cartoons.25.02.06

۷۸۔ اقبال۔ ارمغان حجاز/ کلیات اقبال اردو، ص ۱۷/ ۷۰۹

۷۹۔ ٹائن بی، اسلام، دی ویسٹ اینڈ دی فیوچر، بحوالہ، فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۳۷

۸۰۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکار اقبال۔ تشریحات جاوید''، ص ۱۳۶

۳۔ ملوکیت وجمہوریت

اسلام نے عقلِ استقرائی، حریت ومساوات، حفظ نوع انسانی کے ذریعے ہر قسم کی دینی پیشوائی، بادشاہت اور توہم پرستی سے نجات کی طرف عالمِ انسانی کی رہنمائی کی لیکن ملوکیت واستعمار نے ہر طرح سے حریت ومساوات اور اتحادِ انسانی کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیا۔ اسلامی اتحاد جو بالآخر انسانی اتحاد کو وجود میں لانے کا سبب بنتا ہے آج اس میں سب سے بڑی رکاوٹ مغربی سامراج ہے۔ سامراجیت چاہے کسی بھی روپ میں ہو، اسلام اِس کے خلاف اعلانِ جنگ بلند کرتا ہے اور ظاہر ہے یہ جنگ وحدتِ انسانی اور حقیقی انسانیت کو وجود میں لانے کی خاطر ہے کیونکہ ملوکیت کی شکست وریخت کے بغیر حقیقی انسانیت کی تخلیق نہیں ہوسکتی۔ بقول فینن:

''استعمار کی شکست نئے انسانوں کی حقیقی تخلیق ہوتی ہے۔''(۱)

استعمار کی شکست وریخت کی خاطر اور انسانیت کی حقیقی تخلیق نو کے لیے اقبال نے مغرب کے تہذیبی و سیاسی استعمار کے خلاف اپنے فکری استحکام کے بل پر باقاعدہ اعلانِ جنگ کیا۔ (''اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف''......سرورق ضرب کلیم)۔ انہوں نے مغربی استعمار کی یلغار میں منافقت، خودفروشی، استبداد اور قیصریت کے عناصر دیکھ کر اس کے مقابلے میں اسلام کو ایک عالمی ثقافتی انسانی تحریک کے طور پر پیش کیا اور معذرتی لہجہ اختیار کیے بغیر اسلام کو مغربی استعمار کے مقابلے میں ایسے انداز سے پیش کیا جس میں اسلام پوری عالمِ انسانیت کی فلاح کا ضامن بنتا ہے۔ جس کے نتیجے میں تعصبات پر مبنی تنگ دائروں سے پیدا ہونے والے استحصالی عناصر اور تضادات احترامِ آدمیت کے نصب العین کے تابع ہو کر تحلیل ہوجاتے ہیں اور اس کے برعکس صلح وآشتی اور عالمگیر مساوات پر مبنی تہذیب ومعاشرت اور ''خالص انسانی ضمیر'' کی تخلیق ممکن ہوجاتی ہے۔

''یورپ میں نیشنلزم کے زیر اثر کولونیل ازم اور امپریل ازم ابھرا''(۲) چنانچہ بقول ڈاکٹر یوسف حسین:

''اقبال ملوکیت یا امپریل ازم کو جارحانہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ تصور کرتا ہے

اور اس کو اسلام کی اخلاقی تعلیم کی ضد خیال کرتا ہے۔" (۳) "جدید ملوکیت اور سرمایہ داری کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جس طرح سرمایہ داری قومی دولت میں اضافے کے لیے نئی نئی منڈیوں کی تلاش میں رہتی ہے اسی طرح ملوکیت جو وطنیت کی ایک شکل ہے نئے نئے علاقوں کو فتح کر کے ان پر اپنا پھریرا اُڑانا چاہتی ہے اور اپنے اقتدار کی حدود دنیا کے ہر گوشے میں وسیع کرنے کی متمنی رہتی ہے۔ اس کو اپنا اقتدار وسیع کرنے سے کام ہے، چاہے خدا کی بے بس مخلوق پر کچھ بھی گزرے۔" (۴)

ملوکیت کے ساتھ نو آبادیاتی نظام جز ولاینفک کی حیثیت رکھتا ہے۔ ملوکیت دراصل نو آبادیاتی نظام ہی کی سرگرمیوں کا ایک تسلسل ہے یا یوں کہہ لیں کہ ملوکیت (سامراج) اپنے مقبوضات میں توسیع کے لیے نو آبادیاتی نظام (استعمار) اختیار کرتی ہے۔ اور یوں معنوی طور پر دونوں ایک ہی مفہوم و مقصد اختیار کر لیتے ہیں۔

کالونی کی اصطلاح لاطینی لفظ "Colonia" سے لی گئی ہے۔ اس اصطلاح کا بنیادی مطلب ہے کسی علاقے پر قبضہ کر کے یا غیر ملکی لوگوں کے درمیان ایک منظّم گروپ کی سکونت کے ذریعے کسی انسانی معاشرے کی نو آبادکاری۔ (۵)

سیاسی اصطلاح میں کالونی مقبوضہ اور مطیع علاقے (Dependent Territory) کو کہا جاتا ہے (۶) اپنے سیاسی مفہوم میں کالونی ایک جغرافیائی وحدت ہے جو نو آبادکار ریاست (حکمران ملک/سامراجی ریاست) سے الگ ہونے کے باوجود کسی نہ کسی صورت میں اس کی مطیع و وفادار ہوتی ہے۔ (۷) گویا کالونی ایک ایسا علاقہ ہے جس پر کسی غیر ملک کا سیاسی غلبہ ہو۔ کالونیاں تجارت و معیشت، فتوحات، سائنس اور ٹیکنالوجی کی برتری، مقبوضات کی تلاش اور نئی دنیاؤں (ملکوں) کی دریافت (Discovery and Exploration) کے ذریعے حاصل کی جاتی ہیں (یا کی گئی ہیں)۔ کالونی کا دیسی باشندہ عموماً سیاسی حقوق سے محروم ہوتا ہے تاہم کچھ سیاسی مراعات، معاشی سہولیات، کسی حد تک خود مختار حکومت کا حق دینا یہ سب نو آبادکار ریاست (حکمران ملک) کی مرضی اور مفاد پر منحصر ہوتا ہے۔ (۸)

تسلط اور غلبہ کی تہہ میں اقتدار، دولت اور طاقت کے حصول کی ہوسنا کی کارفرما ہوتی ہے۔ ایسی ہی ترغیب و تحریص پر قدیم زمانے میں یونان، روم اور ایران نے بھی نو آبادیاں قائم کر رکھی تھیں۔ (۹)

یورپی نوآبادیاتی نظام باقاعدہ طور پر سولہویں صدی میں قائم ہوا۔ پندرہویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک اس سامراجی استعماری نظام کی تشکیل ہوئی۔ اٹھارہویں صدی میں صنعتی انقلاب نے اِس نظام کو مستحکم کرنے میں بے حد مدد دی۔ تجارتی مسابقت اور منڈیوں کی تلاش میں دیکھتے ہی دیکھتے برطانیہ، فرانس، ہالینڈ اور اسپین نے امریکہ، ایشیا، افریقہ، آسٹریلیا کے بیشتر خطوں میں اپنی نوآبادیات کو قائم کیا۔ انیسویں صدی میں روس، اٹلی، جرمنی اور امریکہ ان کی صف میں شامل ہوگئے اور جاپان نے بھی جو ایشیا کی ایک طاقت بن کر اُبھرا تھا امپیریل طاقت کی حیثیت اختیار کرلی۔(۱۰) دوسری جنگِ عظیم کے بعد نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ ہوا اور مغربی تہذیب کی بالادستی کا امریکی دور شروع ہوا۔ اس نے روایتی مقبوضاتی سلطنت کی بجائے ایک ''نئی بالاقومی سامراجیت'' (New transnational Imperialism) کی ابتدا کی (۱۱) اور جیسا کہ دوسرے باب (اسلام اور مغرب کے روابط) میں بیان ہوا کہ امریکہ نے براہِ راست امپریلزم کی بجائے بالواسطہ امپریلزم کی بنیاد رکھی۔ سرد جنگ کے بعد امریکہ یک قطبی طاقت بن کر سامنے آیا۔ جس کا اتحادی یورپ تھا۔ چنانچہ امریکی امپریلزم نئی ہیئت کے ساتھ وجود میں آیا ہے۔ ماضی میں امپریلزم لوگوں کے سامنے تھا اور وہ اس کے ظلم وتشدد سے واقف تھے لیکن نیا امپریلزم نظروں سے اوجھل اور پوشیدہ ہے۔ اس کا اقتدار براہِ راست نہیں ہے یہ نیا امپریل ازم اب بین الاقوامی امداد، قرضوں، ٹیکنالوجی کی منتقلی، سماجی وثقافتی تبادلوں، بین الاقوامی سرمائے، تجارتی منڈیوں میں قیمتوں کے نظام پر کنٹرول، بین الاقوامی اداروں (ورلڈ بنک، آئی ایم ایف، لندن کلب، پیرس کلب، یورپی یونین، ڈبلیو ٹی او) اور سرمایہ کاری کے ذریعے قائم ہے۔(۱۲)

امپریل ازم یا نوآبادیاتی نظام (یورپی + امریکی) باقاعدہ ایک آئیڈیالوجی کے تحت منظم کیا گیا۔ اس آئیڈیالوجی کے مطابق تسلط علم اور طاقت وتشدد کے دو اہم طریقوں کے ذریعے حاصل کیا گیا۔ دونوں طریقوں کو خیروشر سے آزاد کیا گیا۔ تشدد اور طاقت کا استعمال اس لیے بھی ضروری سمجھا گیا کہ نوآبادیات کو خوفزدہ اور مرعوب رکھا جاسکے۔ چنانچہ آج بھی یورو امریکی تشدد اقوامِ عالم کے سامنے ہے۔(۱۳) کولونیل آئیڈیالوجی میں مطلق العنانیت کا نظریہ اہم رہا ہے۔ طریقہ کار یہ تھا کہ رعایا پرسختی، جبر اور تشدد کے ذریعے حکومت قائم کی جائے۔ چونکہ پسماندہ اقوام غیر متمدن ہیں اس لیے مطلق العنانیت ایک اچھی حکومت کے لیے بے حد ضروری ہے۔ ورنہ دیسی باشندوں کی مداخلت کی وجہ سے درست انتظام وانصرام ناممکن ہے۔(۱۴)

تاہم نوآبادیاتی نظام مقامی لوگوں کی مدد کے بغیر نہیں چل سکتا اس لیے تعاون کرنے والوں کا ایک طبقہ

چاہیے جو ذہنی اعتبار سے یورپی (یا مغربی) ہو مگر رنگ و نسل کے اعتبار سے مقامی ۔ چاہے یہ مذہبی ہو یا سیاسی ۔(۱۵)

امپریل ازم کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عوام کو جنگوں اور جنگی جنون میں مبتلا رکھے ۔تاکہ ان کا ذہن بغاوتوں اور سازشوں سے دور رہے ۔قوم کو ہمیشہ ایک دشمن کی ضرورت ہوتی ہے جو اسے ڈر خوف اور عدم تحفظ کے احساس سے متحد رکھے ۔ (یہ میکیاولی نے سولہویں صدی میں کہا تھا جو آج بھی امپریل ازم کی نفسیات کے مطابق بالکل درست ہے)۔(۱۶) امپریل ازم کا کوئی بھی روپ ہوسکتا ہے ۔ملوکیت، فاشطیت، جمہوریت، اشتراکیت، اس کے لیے کسی طرز حکومت کی پابندی نہیں ۔وقت اور حالات کے تحت کوئی بھی شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔

عام گفتگو میں ملوکیت سے مراد ایک ملک کا کسی دوسرے ملک یا علاقے پر تسلط ہے ۔مگر علمی و سیاسی اصطلاح میں یہ ایک باقاعدہ نظریہ بلکہ ایک عقیدہ ہے ۔یہ محض نو آبادیات کی شاہی سرپرستی یا سیاسی غلبہ و تسلط نہیں ہے بلکہ ایک فلسفہ، ایک عقیدہ، ایک ''الوہی اور تہذیبی مشن'' ہے جس پر ملوکیت کی بنیاد ہے ۔چنانچہ بقول ڈاکٹر مبارک علی ''استعمار کی تمام تر ترقی کی بنیاد اِسی ''الٰہی مشن'' اور ''تہذیبی برتری'' پر تھی (۱۷) جبھی تو ۱۸۷۷ء میں گورنر جنرل وائسرائے لارڈ لٹن (Lytten) نے کہا تھا کہ ''تیمور کے جانشین ہندوستان کی ترقی میں ناکام رہے لہٰذا اِس ملک کا اقتدار خدا نے اہلِ برطانیہ کو دیا ہے تاکہ وہ یہاں امن قائم کر کے اس کو خوشحال بنائیں ۔'' (۱۸) الوہی مشن کے ساتھ ساتھ یہ تہذیبی مشن بھی ہے ۔جس کی بنیاد تہذیبی برتری ہے چنانچہ اس کا مقصد یہ قرار دیا گیا کہ اِس کے ذریعے یورپی اقوام وحشی اور تمدن سے عاری لوگوں کو مہذب بنانے کا کام کر رہی ہیں اور امپریلزم کے ذریعے مغربی تہذیب یورپی ٹیکنالوجی اور عیسائیت کی نعمتوں سے ان کو روشناس کرا رہی ہے ۔مؤرخین نے اس کی اہم وجوہات یہ قرار دی ہیں :تجارت، عیسائیت، مہذب بنانے کا عمل، فوجی جذبہ، قومیت، نسل پرستی، سوشل ڈارون ازم، جنگی ضرورت، قومی وقار، بڑھتی ہوئی آبادی کی منتقلی، چند افراد کا جذبۂ مہم جوئی ۔(۱۹) اس مشن کے اہم عناصر یہ قرار دیے گئے ہیں ۔کالونی کے سرمائے اور ذرائع پر کنٹرول کرنا، سیاسی اقتدار حاصل کرنا، کالونی میں سائنس اور ٹیکنالوجی کو مضبوط رکھنا ۔لہٰذا ان کا خیال تھا کہ مہذب قوموں کی نگرانی میں رہ کر ہی پس ماندہ قومیں خود کو بہتر بنا سکتی ہیں ۔(۲۰) جب کسی قوم کو غیر متمدن یا انسانیت سے گرا ہوا ثابت کر دیا جائے تو پھر یہ مہذب اقوام کو حق ہو جاتا ہے کہ ان پر حکومت کریں اور ان کی تربیت کریں ۔بہر حال مغربی اقوام کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ وہ سیاسی

معاشی تسلط کے ذریعے دوسری قوموں کو نہ صرف مہذب بنائیں گی بلکہ ان کے ذرائع کو استعمال کر کے انہیں خوشحالی بھی دیں گی۔ اس کے نتیجے میں نہ صرف نوآبادیاتی نظام اُبھرا ہے بلکہ نسل پرستی (سفید فام، کالی یا رنگ دار اقوام) کو بھی فروغ ملا ہے۔ موجودہ اسرائیل فلسطین تنازعہ میں یہی نسلی و مذہبی برتری کا جذبہ کام کر رہا ہے جس کے تحت اسرائیلی ریاست فلسطینیوں کا قتلِ عام کر رہی ہے اور ان کی زمینوں پر قبضہ کر کے وہاں اپنا تسلط قائم کر رہی ہے (۲۱) اس آئیڈیالوجی کے تحت یہ جواز تلاش کر لیا گیا کہ جو قومیں تہذیبی و نسلی طور پر کم تر ہیں وہ اس قابل نہیں کہ اپنے ذرائع کو درست طور پر استعمال کر سکیں۔ یہ ان کا حق ہی نہیں ہے کہ وہ ان وسائل کی ملکیت کا دعویٰ کریں۔ یہ ان اقوام کی ذمہ داری ہے جو مہذب، ترقی یافتہ اور باصلاحیت ہیں کہ وہ ان ذرائع کا استعمال کر کے انسانیت کی خدمت کریں۔ امپیریل ازم کی مزید دلیل یہ ہے کہ جن قوموں نے مشینیں ایجاد کی ہیں، ٹیکنالوجی کو آگے بڑھایا ہے، وہی ان کے درست استعمال کی صلاحیت بھی رکھتی ہیں۔ پسماندہ اقوام ان پیچیدہ مشینوں اور ترقی یافتہ ٹیکنالوجی کے استعمال سے ناواقف ہیں اس لیے ان اقوام کو ان مشینوں سے اور ٹیکنالوجی سے دور ہی رہنا چاہیے اور مغربی اقوام کو یہ حق دے دینا چاہیے کہ وہ ان کے استعمال سے ان کے ملکوں کے ذرائع کو دریافت کر کے ان کا درست طور پر استعمال کریں۔ تہذیبی مشن کا اہم عنصر جبر و تشدد، مطلق العنانیت، طاقت کا استعمال اور دوہری پالیسی ہے یعنی جمہوری ادارے مہذب ممالک میں ہونے چاہئیں لیکن نوآبادیات میں مطلق العنانیت ہی درست ہے اس کے بغیر تہذیبی مشن پورا نہیں ہو سکتا۔ نوآبادیاتی تہذیبی مشن کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ صنعتی عمل تیز تر ہو لیکن نوآبادیات میں نہیں بلکہ ان کو خام مال کی منڈی بننا چاہیے۔ چونکہ دیسی باشندہ کاہل، سست، کند ذہن ہے اس لیے اس کو نہ مکمل علم دیا جا سکتا ہے، نہ حکومت، نہ تجارت و صنعت، نہ ٹیکنالوجی۔ یہ ان کی پیچیدگیوں کو سمجھ ہی نہیں سکتا۔ اس لیے اس کو سرپرستی کی ضرورت ہے۔ ''تہذیبی مشن'' کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ تہذیبی تنوع کو ختم کر کے یکسانیت پیدا کی جائے چاہے یہ کسی بھی ذریعے سے ہو۔ تشدد کے ذریعے یا علم کے ذریعے، میڈیا کے ذریعے یا ٹیکنالوجی اور آئیڈیالوجی کے ذریعے۔ چنانچہ قبضے کے بعد محکوم اقوام کو مجبور کرنا ضروری ہے کہ وہ حاکم یا فاتح کی تہذیب اختیار کر لیں تاکہ ان کی مقامی تہذیب کے خاتمہ کے بعد ان میں مزاحمت کے جذبات ختم ہو جائیں اور وہ ذہنی طور پر حاکم یا فاتح کے غلام بن جائیں۔ جن ممالک میں تہذیبی روایات کی جڑیں گہری تھیں ان کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا گیا کہ ان کے ماضی کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے اور اسے اس طرح مسخ کر کے پیش کیا جائے کہ اس سے منفی اثرات اُبھریں گویا انہوں نے کوئی اعلیٰ تہذیب پیدا ہی نہیں کی۔ اس سلسلے میں مستشرقین نے اہم

''خدمات'' سرانجام دیں۔اس طرزِ عمل سے ایک زبردست احساسِ کمتری پیدا کیا گیا۔

اپنے پھیلاؤ کا یہ جواز بھی دیا گیا ہے کہ مغرب تاریخی طور پر اپنی پختگی کو پہنچ چکا ہے جبکہ نو آبادیات پوری طرح تاریخی عمل سے نہیں گزریں۔اس لیے ان کو مہذب بنانے کی ضرورت ہے اور اسی لیے نو آبادیات کو مغرب سے وابستگی کی اور مغرب کی نگرانی میں رہ کر کام کرنے کی ضرورت ہے۔

اسی تہذیبی مشن کے تحت جنگ کو اخلاقی جواز فراہم کیا گیا، لوگوں کو قتل کرنا، مال و اسباب لوٹنا، جنگ میں تباہی و بربادی پھیلانا۔ ان سب کے لیے تہذیبی مشن کا جواز دیا گیا۔ کیونکہ بعض غیر مہذب ایسے ہوتے ہیں جو کسی طرح سدھر نہیں سکتے۔ان کو تباہ و برباد کر کے دوبارہ تعمیر کرنا چاہیے۔نتیجہ یہ ہے خون ریزی، لوٹ کھسوٹ اور قتلِ عام غرض یہ سب کچھ تہذیبی مشن کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔مقامی باشندوں کو تباہ و برباد کر کے ''انسان'' بنانے کا عمل تہذیب کے نام پر ہوتا رہا ہے۔اور آج بھی امریکہ کی رہنمائی میں پوری توانائی کے ساتھ یہ عمل اور یہ مشن جاری ہے۔امریکی سامراج نے مغرب کی پانچ صدیوں کے تجربات سے فائدہ اٹھا کر بے حد پختہ انداز میں جدید نو آبادیاتی نظام تشکیل دیا ہے۔اس کی بنیادیں، عناصر، وجوہات، الوہی و تہذیبی مشن بطور ایک عقیدہ و مذہب کے، جنگ جو ذہن، سفاکی وغیرہ یورپی سامراج کا تسلسل ہیں۔آج یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ دہشت گردی کو ختم کر کے دنیا کو مہذب بنایا جائے گا۔اِس عمل میں تنبیہ بھی ہے کہ یا تو امریکہ و یورپ کی شرائط کو تسلیم کر لیا جائے یا پھر سابقہ نو آبادیات کی طرح (مثلاً امریکہ و آسٹریلیا میں) قتلِ عام کے لیے تیار ہو جائے۔مغربی تہذیب میں جو جارحیت اور تشدد ہے وہ ماضی میں بھی تھا اور آج بھی ہے۔فرق یہ ہے کہ مہذب بنانے کے عمل کا رُخ آج بالخصوص مسلمانوں کی طرف ہو گیا ہے چنانچہ امریکی صدر بش کی بیانات عموماً منظر عام پر آتے رہتے ہیں کہ ہم مسلمان ممالک میں جمہوری عمل کو تیز تر کریں گے۔ان کو ترقی یافتہ اور مہذب بنائیں گے۔[یاد کیجیے امریکی تھنک ٹینک (Think Tank) رینڈ کارپوریشن (Rand Corporation) کی رپورٹ'' سول ڈیموکریٹک اسلام'' (Civil Democratic Islam)]۔یہی جواز بنا کر عراق اور افغانستان کو تباہ و برباد کر دیا گیا۔

امریکہ اپنی جنگوں کو حق کے لیے قرار دیتا ہے۔جن میں خدا اس کے ساتھ ہے۔وہ جنگیں اس لیے لڑ رہا ہے کہ تہذیب کا تحفظ کیا جائے جس کی تشکیل میں یورپ نے صدیوں حصہ لیا ہے۔اب ضرورت ہے کہ پسماندہ اور غیر ترقی یافتہ اقوام اس کی تہذیب سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے ملکوں سے آمرانہ حکومتوں کو ختم کریں، جمہوریت کو رائج کریں، دہشت گردی کا خاتمہ کریں، حق خود ارادی اور حقوق انسانی کا تحفظ کریں۔ یہ پسماندہ اقوام اس

وقت مہذب ہوں گی جب یہ امریکہ کے زیر تسلط آ کر اس سے تہذیب سیکھیں گی، امریکہ کا بطور ایک ترقی یافتہ اور مہذب ملک ہونے کی وجہ سے یہ حق ہے کہ ان کے ذرائع پر قبضہ کر کے ان کو تہذیب وتمدن کی ترقی کے لیے استعمال کرے جس سے ساری انسانیت کو فائدہ ہوگا۔ یہ ''امریکی صدی'' ہے۔ یہ اس کا ایمان ہے کہ جنگ کے ذریعے دوسرے ممالک کا اسلحہ اور فوجی طاقت ختم کر کے ایسا پائیدار امن قائم کرے کہ جس کا نگران وہ ہو اور دوسرے ممالک اس کی شرائط کے تحت رہنا قبول کریں۔ امریکہ کے سامراجی عزائم کی بنیاد میں عہدِ وسطیٰ سے لے کر موجودہ دور تک کے تمام افکار شامل ہیں۔(۲۲) مثلاً دیکھیے: ۱۸۲۵ء میں برطانوی ہس کی سن (Huskisson) نے کہا تھا:

> ''ہم نے دنیا کے ہر حصے میں آزادی، تہذیب اور عیسائیت کے بیج بو دیے ہیں..... دنیا کے ہر علاقے میں ہماری موجودگی کی وجہ سے ترقی وخوشحالی میں اضافہ ہو رہا ہے ..... جو خوشحالی اور مسرت ہمارے پاس ہے، ہمیں یہ دوسری اقوام کو بھی دینی چاہیے۔'' (۲۳)

۱۸۹۷ء میں لارڈ سالسبری نے ایک تقریر کے دوران یہ بیان دیا:

> ''ہم محض اس لیے علاقہ نہیں لینا چاہتے کہ اس نقشے پر سرخ رنگ میں ظاہر کرنا اچھا لگے گا۔ ہم کامرس، تجارت، صنعت اور بنی نوع انسان کی تہذیب کی توسیع چاہتے ہیں۔'' (۲۴)

نوم چومسکی (Noam Chomsky) نے کہا ہے کہ سرمایہ دارانہ ملوکیت اپنے مقاصد کے لیے نسل پرستی کو بھی حربے کے طور پر استعمال کرتی ہے(۲۵) چنانچہ اس سلسلے میں مشہور ترین اصطلاح ''سفید آدمی کا بوجھ'' (The White Man's Burden) ہے۔ یہ انگریز شاعر رڈیارڈ کپلنگ (۱۹۳۶ء۔۱۸۶۵ء) کی نظم کا عنوان ہے جو اس نے ۱۸۹۹ء میں لکھی۔ اس استعماری تصور کے تحت اس نے کہا تھا کہ ''غیر متمدن اقوام کو تہذیب وتمدن سکھانا سفید فام اقوام پر ایک بوجھ ہے'' (۲۶) اس استعماری تہذیبی مشن کی بابت عزیز احمد کا یہ اقتباس بے حد اہم ہے:

''یورپ کی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کے ایک ایسے نظریے کا ذکر ضروری ہے جس میں نسل اور تمدن کو یکجا کر دیا گیا۔ اور یورپی نسل اور یورپی تمدن کو دنیا میں نہ صرف بہترین قرار دیا گیا بلکہ اس کا یہ فرض بتایا گیا کہ وہ دنیا

کی غیر متمدن اقوام یعنی ایشیا اور افریقہ کے باشندوں کو تہذیب سکھائے۔ فرانسیسی ادیب اور سیاس ''ژول نیری'' نے صاف صاف کہا کہ اعلیٰ نسلوں (جن میں قدرتی طور پر فرانس بھی شامل ہے) کا فرض یہ ہے کہ وہ پست تر نسلوں کو تہذیب سکھائیں۔ فرانس کی شہنشاہیت افریقہ میں ایک فرضِ تمدن آموزی (Mission Civilisatrice) رکھتی ہے۔ جرمنوں نے بھی اسی طرح جرمن کلچر (Kultur) کو افریقہ کے جنگلوں میں اور اگر ممکن ہو سکے تو یورپ کی دوسری سلطنتوں کے مقبوضات تک پھیلانے پر زور دیا۔ اس قسم کے خیالات کی سب سے بہتر نمائندگی انگریز شاعر کپلنگ نے کی۔ ''سفید آدمی کا بوجھ'' کی اصطلاح اسی کی ایجاد ہے۔ اس نظم کا یہ حصہ ملاحظہ ہو:

Take up the white man's Burden
Send forth the Best ye Breed
Go, Bind your Sons to exil,
To Serve your captive's need;
To Wait in heavy harness
on fluttered flok and wild
your new - caught, Sullen peopls,
Half - Devil and Half- Child.

یہ شعر بھی اسی نے لکھا ہے:

For East is East and West is West
And never the twins shall meet(۲۷)

۱۹۰۴ء میں ایمسٹرڈیم میں منعقد ہونے والی دوسری انٹرنیشنل کانفرنس میں کچھ مندوبین نے کھل کر امپریل ازم کی حمایت کی کہ یہ ایک ''مہذب مشن'' ہے۔ ایک قرارداد میں کہا گیا کہ:

''کیا ہم نصف دنیا کے لوگوں کو ان کے رحم وکرم پر چھوڑ دیں جو ابھی تک ابتدائی حالات میں ہیں اور جنہوں نے زیرِ زمین بے پناہ دولت پر ابھی کوئی توجہ نہیں کی۔''(۲۸)

۱۹۰۷ء میں برن اشٹائن نے کہا:

''نو آبادیاں چھوڑنے کا خیال ہمیں اپنے ذہن سے نکال دینا چاہیے۔ پھر یوں ہوگا کہ ہمیں امریکہ ریڈ انڈینز (Red Indians) کو واپس کرنا پڑے گا۔ نو آبادیاں موجود ہیں اور موجود رہیں گی...... ضروریات کے تحت مہذب لوگوں کو غیر مہذب لوگوں کا سرپرست بننا ہی پڑتا ہے۔'' (۲۹)

''چرچل کا عقیدہ بھی یہی تھا کہ سمندر پار اپنی رعایا تک انگریزوں کو تہذیب، آزادی اور امن کی برکات لے جانے کا اپنا عظیم قابل فخر مشن پورا کرنا چاہیے۔'' (۳۰)

مغربی استعمار کا یہ ''عظیم قابل فخر تہذیبی مشن'' آج بھی پوری شدت سے جاری ہے۔ اب اس کا رُخ واضح طور پر اسلام اور عالمِ اسلام کی طرف ہے اور اس کا رہنما امریکہ ہے۔ جو'' انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت'' (۳۱) کے اصول پر سرگرمِ عمل ہے چنانچہ امریکہ کے تھنک ٹینک ''رینڈ کارپوریشن'' (Rand Corporation) کی رپورٹ ''سول ڈیموکریٹک اسلام'' (Civil Democratic Islam) میں اس مشن کا اظہار یوں کیا گیا ہے:

''اسلامی انتہا پسندی کے مسئلے...... کو حل کرنے کے لیے ایک مخلوط اور مشترک اقدام کی ضرورت ہوگی جس کی بنیاد ہماری اپنی بنیادی اقدار، مفادات اور ضروریات پر ہونی چاہیے۔ ہمارے اس اقدام کا اوّلین ہدف سول (مہذب) اور جمہوری اسلام کی ترقی اور اس کی نشوونما سے متعلق ہوگا۔ ہماری کوشش ہونی چاہیے کہ ہم سول اور جمہوری اقدار کو فروغ دیتے ہوئے اسے زندگی کے جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کریں''۔ ''اس کے پیش نظر امریکی حکومت نے تین اہم اور کلیدی اہداف مقرر کیے ہیں (i) انتہا پسندی اور تشدد کے پھیلاؤ پر قابو پانا۔ (ii) اس تاثر کو زائل کرنے کی کوشش کرنا کہ امریکہ کسی بھی طرح اسلام کا مخالف ہے۔ (iii) اسلامی انتہا پسندی کو فروغ دینے والے گہرے معاشی، سماجی اور سیاسی اسباب کا خاتمہ اور ترقی و جمہوریت کی جانب پیش رفت''۔ ''بہر کیف

یہ بات تو واضح ہے کہ امریکہ کے علاوہ دیگر صنعتی ترقی یافتہ ممالک اور بین الاقوامی برادری لازمی طور پر ایک ایسی مسلم دنیا کو ترجیح دینا پسند کرے گی جو جمہوریت، معاشی ترقی وخوشحالی، سیاسی استحکام اور سماجی ترقی پسندی سے مکمل مطابقت کی اہلیت رکھتی ہو۔ وہ عالمی اصولوں اور بین الاقوامی ضابطوں پر سختی کے ساتھ عمل پیرا ہو۔" (۳۲)

مندرجہ بالا بیانات سے یورپی اور امریکی امپریلزم کی نفسیات، مزاج، طریق واردات اور پھر اسلام کے ساتھ اس کا روّیہ سامنے آتا ہے..... درحقیقت مہذب بنانے کا مشن ایک دل فریب نقاب ہے جس کے پس پشت ملوکیت کے بھیانک عزائم کارفرما تھے۔ اور تہذیبی مشن کی اس حقیقت تک اقبال اپنے گہرے تجزیے، مشاہدے اور تجربے کی بناپر پہنچ چکے تھے۔ وہ ملوکیت کے حربوں، مزاج اور نفسیات سے پوری طرح واقف تھے۔ اور اس کا ثبوت ان کا وہ شذرہ ہے جو "سفید فام قوموں کا بار امانت" کے عنوان سے "شذراتِ فکرِ اقبال" میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ (۳۳) اس سلسلے میں قاضی جاوید لکھتے ہیں:

"علامہ کی شاعری میں نوآبادیاتی نظام کے نفسیاتی اور عمرانیاتی اثرات کی مؤثر تصویر کشی کی گئی ہے۔ 'خودی' کے تجزیاتی فہم کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے۔... نظریۂ خودی کی تشریح وتوضیح کی جانب کافی توجہ دی گئی ہے تاہم اس حقیقت کو مسلسل نظر انداز کیا گیا ہے کہ یہ تصور براہِ راست نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک ردِعمل ہے۔ خود علامہ نے اس جانب کئی اشارے کیے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف خودی کی موت کی بناپر ہندی شکستہ بالوں پر آشیانہ حرام اور قفس حلال ہوا ہے اور یہ کہ ہر وہ قوم جو اپنی خودی کی حفاظت نہیں کرسکتی مظلومی ومحکومی کا شکار ہوجاتی ہے۔ یہ اس کا ناگزیر مقدر ہے۔ اس سے نجات کی راہ صرف خودی کی پرورش اور لذتِ نمود میں ہے۔" (۳۴)

اقبال نے "خضرِ راہ" کے درج ذیل اشعار میں انتہائی بلاغت واختصار کے ساتھ ملوکیت اور غلامی کی نفسیات، حقیقت و ماہیت اور ملوکیت کے ان حیلوں اور بہانوں کی طرف، جو وہ مختلف اقوام کو غلامی پر رضامند رکھنے کے لیے اختیار کرتی ہے، اشارے کیے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانیت، جمہوریت اور انصاف کے نام پر

استحصال اور مکروفریب ہی ملوکیت کی نفسیات ہے اور اقبال نے اسے خوب پہچانا ہے۔

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ اِنَّ الملوک — سلطنتِ اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر — پھر سُلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز — دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری

از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن — تا تراشی خواجہ اے از بَرہمن کافر تری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴/۲۹۰)

اور یہ شعر بھی ملاحظہ کیجیے:

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ — خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مُسکرات

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۶/۲۹۲)

اقبال نہ صرف جدید تاریخ کے رجحانات سے واقف تھے بلکہ اپنی گہری فکری بصیرت اور سیاسی تجزیے کی بدولت وہ مستقبل کے اُفق پر اُبھرنے والی استعماری آہٹوں کو بھی محسوس کرر ہے تھے۔ اقبال نے یکم جنوری ۱۹۳۸ء میں اپنی ریڈیائی تقریر میں سالِ نو کے موقع پر جو پیغام دیا تھا اگر اس کو آج کے حالات وواقعات کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ دنیا کا نقشہ کھینچ رہے ہیں۔ اقبال کے اِس بیان کے ایک ایک لفظ سے سامراج دشمنی اور انسان دوستی کا اظہار ہوتا ہے۔ ملوکیت کی نفسیات، اس کے مختلف حربوں، سفاکی، عیاری اور اس کی مختلف شکلوں سے اقبال کس حد تک واقف ہیں۔ ملاحظہ کیجیے (اور آج کے عالمی تناظر کو بھی مدنظر رکھیے):

> ''دورِ حاضر کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے.... لیکن تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبرو استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نجانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ اِن نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کرسکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت سپرد کی گئی ہے وہ خوں ریزی، سفاکی اور زبردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ وہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی

حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں۔ انہوں نے ملوکیت و استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا۔ اور صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔ انہوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تطاول دراز کیا، پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تا کہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔ ....دنیا پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدنِ انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے۔ اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدانوں میں خوں کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں...... تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب و تمدن کے اِس عروج اور انسانی ترقی کے کمال کا انجام یہی ہونا تھا؟. .. ..''(۳۵)

اقبال کی اِس تقریر میں ہمارے عہد کی روح بولتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ آج بھی اس کو پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ دنیا کے حالات کو سامنے رکھ کر اپنی بات کہہ رہے ہیں۔ اور آج مغرب کی نام نہاد تہذیب یافتہ اقوام پسماندہ اقوام کے ساتھ جس وحشت اور بربریت کا سلوک کر رہی ہیں وہ اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ عصر حاضر کی ''تہذیب یافتہ'' اقوام نے حال ہی میں فلسطین، کشمیر، بوسنیا، افغانستان، عراق اور لبنان میں جس بہیمت کا مظاہرہ کیا ہے وہ اقوامِ عالم کے سامنے ہے۔ مندرجہ بالا بیان سے نہ صرف مسلم اقوام بلکہ پسماندہ اقوام کے استحصال اور مغربی استعمار کی خوں ریزی و سفاکی کی صورت سامنے آتی ہے جو اقبال کی سامراج دشمنی کے ساتھ ساتھ انسان دوستی کا کھلا ثبوت ہے۔ اقبال کے نزدیک برصغیر بلکہ پورے مشرق کی زوال آمادگی اور اس کے مصائب کا سرچشمہ مغربی سامراجی استعمار ہے جس نے مشرق کی روح کو کچل کر رکھ دیا ہے بلکہ اظہار ذات

کی اس مسرت سے بھی محروم کر دیا ہے جس کی بدولت کبھی اس میں ایک بلند اور شاندار تمدن پیدا ہوا تھا۔ (۳۶)

اسلام اس استحصال اور عیاری و مکاری کی ہرگز اجازت نہیں دے سکتا بلکہ اس کا مشن تو ''خواجگی'' کے تمام بتوں اور ''منکرات'' کو توڑنا ہے۔ چنانچہ خواجگی کا تہذیبی مشن ''ملوکانہ اغراض'' کے لیے ہے جبکہ اسلام کا تہذیبی مشن حریت، مساوات، حفظِ نوعِ انسانی اور احترامِ آدمیت کے لیے۔

ملوکیت اور غلامی کی نفسیات کا یہ پہلو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ملوکانہ فریب اور دھوکا دہی کے ردِ عمل میں بالآخر محکوم اور پسماندہ اقوام میں خود شعوری کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو وہ اپنی کھوئی ہوئی آزادی اور غصب شدہ معاشی و سیاسی حقوق حاصل کرنے کی جدوجہد شروع کر دیتے ہیں۔ یہ تصادم کمزور اور طاقتور کے درمیان ہوتا ہے۔

خونِ اسرائیل آ جاتا ہے آخر جوش میں   توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسمِ سامری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴/۲۹۰)

چنانچہ جدید اسلام میں احیائے اسلام کی تحریکوں اور مغرب کے خلاف جہاد کا ایک اہم سبب (جیسا کہ پچھلے باب وطنیت و قومیت میں درج کیا گیا ہے) مغربی استعمار بھی تھا اور اس کا ثبوت آج کی صورتحال بھی ہے۔ عالمِ اسلام میں بہر حال مغربی استعماری عزائم کے خلاف بیداری پیدا ہو چکی ہے جس کے مختلف رنگ ہیں۔ جدیدیت، انتہا پسندی، جدوجہد آزادی کی تحریکیں، جدید علوم و فنون کا حصول، اسلامی بلاک بنانے کی وقتاً فوقتاً کوششیں وغیرہ۔ خود اقبال کو بھی اس امر کا احساس تھا۔ چنانچہ مغرب کے ساتھ اس متصادم صورتحال اور مسلم بیداری کے آثار میں اسلامی مشرق کے لیے اقبال کی یہ تجویز بڑی مستحکم، پائیدار، متوازن اور مبنی بر حقیقت ہے۔

> ''مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد آنکھ کھولی ہے مگر اقوامِ مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے احوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو۔ اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔'' (۳۷)

یہ استعماری و سامراجی نظام چاہے آمرانہ شکل میں ہو یا فاشطی شکل میں، جمہوری شکل میں ہو یا اشتراکی شکل میں۔ یہ ابلیسی نظام ہے۔ اس ابلیسی نظام کے پروردہ خاکی شیاطین کا طریقۂ واردات وہی ابلیسی ہے یعنی تکبر، حسد، مکر و فریب، احساسِ برتری اور خلافتِ الٰہیہ کے سزاوار ہونے کا احساس۔ شیطان کی طرح یہ بھی عقلی

حجت پیش کرتے ہیں۔ان کی عقل طاغوتی عقل ہے کیونکہ یہ دل سے محروم ہے۔

عقل اندر حکمِ دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شد شیطانی است

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۴۴/۸۴۰)

طاغوتی عقل کے استعمال کا مقصد محض یہ ہے کہ مکروفریب کو اس طرح حجتوں کے لبادے میں پیش کیا جائے کہ عام انسانوں کے لیے دلائل کے ذریعے اسے رد کرنا محال ہو۔اس طریقے سے کسی عمارت کا اوپر کا ڈھانچہ برقرار رکھتے ہوئے اس کی بنیادیں کھوکھلی کی جاسکتی ہیں،نظریات کے سادہ وسلیس معانی روزِ روشن کی طرح عیاں ہونے کے باوجود اس کی روح مسخ کی جاسکتی ہے،تاریخ کا مفہوم بدلا جاسکتا ہے،سچ کو جھوٹ ثابت کیا جاسکتا ہے اور جھوٹ کو سچ۔طاغوتی عقل کے استعمال کی بے شمار مثالیں مغرب کے ساتھ ساتھ تاریخِ اسلام میں بھی ملتی ہیں۔(۳۸)

یہ شیاطین خاکی طاغوتی عقل کے ذریعے وہی فرسودہ عذر دہراتے ہیں کہ جو کچھ کیا جارہا ہے وہ عوام کی فلاح وبہبود کے لیے کیا جارہا ہے چونکہ وہ ذہنی وفکری طور پر پسماندہ ہیں۔اس لیے تخلیقی عمل ان کے بس سے باہر ہے اور اس طرح ان کو خوئے غلامی میں پختہ تر کیا جاتا ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنے طاغوتی حربوں کی وجہ سے یہ ابلیسی نظام بے حد مستحکم ہے۔اس کے مذہبی،سیاسی،تاریخی اور معاشی ومعاشرتی جالے بڑے پیچیدہ ہیں۔ابلیس خود دعوے دار ہے کہ اِس پیچیدہ نظام کا جال اسی نے ہر طرف پھیلایا ہے۔

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب — میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا — میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام — پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۹،۱۰/۷۰۱،۷۰۲)

یہ اس عقلِ طاغوتی ہی کا کمال ہے کہ ابلیسی نظام اپنے چہرے پر مواقع ومحل کے مطابق کوئی بھی نقاب چڑھا لیتا ہے۔چنانچہ مغرب کا جمہوری نظام ملوکیت ہی کا سازِ کہن ہے۔عہدِ جدید میں مغربی امپریل ازم امریکہ کی سربراہی میں بظاہر ایک دلنشین لیکن بہ...ن ایک بھیانک (اور پیچیدہ) شکل وصورت (یعنی لبرل جمہوریت کے روپ) میں عالمِ اسلام پر مسلط ہے۔موجودہ متصادم صورتحال کے اشارے اقبال کے ہاں ملتے ہیں۔۔

اپنے گہرے سیاسی تجزیے کی بنا پر شاید اقبال کو احساس ہو چلا تھا کہ آئندہ ادوار میں مغربی تہذیب کی قیادت امریکہ کرے گا۔ اشتراکی نظام بوسیدہ ہو جائے گا۔ اسلام مغربی تہذیب کے مقابلے میں اُبھر آئے گا۔ اسلام کی انقلابی اقدار مغربی تہذیب کو مسلسل ہراساں رکھیں گی۔ اور مغرب اسلام کو مسلسل خوابیدہ رکھنے کے لیے مختلف حربے (مثلاً ملوکیت، ملائیت، خانقاہیت، تہذیبی مشن، جدیدیت وغیرہ) استعمال کرتا رہے گا۔ (پہلی جنگ عظیم کا زمانہ، پیامِ مشرق کا زمانہ، ابلیس کی مجلس شوریٰ کا زمانہ، دوسری جنگ عظیم، کے بعد امریکہ کا عروج، سرد جنگ، سرد جنگ کے خاتمے کے بعد آج امریکی یک قطبی عالمی نظام اور اسلامی و مغربی تہذیب کے درمیان تصادم کے نظریات...... غرض یہ تمام ادوار ذہن میں رکھ کر) یہ چند اشارات ملاحظہ کیجیے:

> ''یورپ کی جنگ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو قریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے....
> جنگ عظیم کی کوفت کے بعد یورپ کے قوائے حیات کا اضمحلال ایک صحیح پختہ اور ادبی نصب العین کی نشوونما کے لیے نامساعد ہے۔ بلکہ اندیشہ ہے کہ اقوام کی طبائع پر وہ فرسودہ، سست رگ اور زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیت غالب نہ آ جائے جو جذباتِ قلب کو افکارِ دماغ سے متمیز نہیں کر سکتی۔ البتہ امریکہ مغربی تہذیب کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے (امریکہ کے متعلق اس پیشین گوئی پر توجہ فرمائیے) اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ ملک قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات و افکار کو آسانی سے قبول کر سکتا ہے۔'' (۳۹)

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک	مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد	یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ ہو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے	جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے	مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۰۹/۱۷)

ابلیس فی الحال مطمئن ہے کہ دنیائے اسلام ابھی اندھیری رات میں خوابیدہ ہے لیکن یہ خوف بھی ہے کہ کہیں عصر حاضر کے تقاضاؤں سے روحِ پیغمبر آشکار نہ ہو جائے۔

جانتا ہوں میں یہ امت حاملِ قرآں نہیں ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دیں

جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں بے یدِ بیضا ہے پیرانِ حرم کی آستیں

عصرِ حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبر کہیں

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷، ۱۸/ ۷۰۹، ۷۱۰)

ان خطرات سے نمٹنے کے لیے ضروری ہے کہ مسلمانوں کو "عالمِ کردار" سے دور رکھا جائے۔ اور اس کے لیے ضروری ہے کہ انہیں مختلف الٰہیاتی، خانقاہی اور تہذیبی مسائل میں الجھائے رکھا جائے تا کہ مسلمان تسخیر انفس و آفاق سے محروم رہیں (۴۰) عہدِ جدید کا مسلمان نہ صرف "ذکر و فکرِ صبح گاہی"، "مزاجِ خانقاہی"، "کتاب اللہ کی تاویلات" اور "الٰہیات" میں گرفتار ہے بلکہ مغرب کا ایک اور حربہ سامراجی جمہوریت (اور آج امریکہ کی لبرل جمہوریت) ہے جس کے ذریعے مغرب نے اپنے استعماری شکنجے کو مضبوط بنایا ہے۔ اقبال افسوس کرتے ہیں کہ سلمان اسلام کی حقیقی "روحانی جمہوریت" چھوڑ کر مغرب کی "آزاد جمہوریت" کے پھندے میں گرفتار ہو رہا ہے۔

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۹۱/ ۲۷۵)

آج کی سیاسی بساط پر نظر ڈالیے تو مغربی امپریل ازم امریکہ کی سرکردگی میں اسلام سے نبرد آزما ہے۔ ابلیس کی حکمت عملی کامیاب ہے۔ اس نے عیاری، مکاری، تشدد، علم کے زور پر بحیثیت مجموعی عالمِ اسلام کو حقیقی روحِ اسلام سے ابھی تک محروم رکھا ہوا ہے۔ عالمِ اسلام ابلیسی حکمت عملی کے باعث منتشر ہے۔ اس کی شخصیت ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہے۔ اسلام کی حقیقی سائنسی روح سے محروم ہو کر جرمِ ضعیفی کی سزا یہ ملی ہے کہ وہ اپنی شناخت کھو بیٹھا ہے۔ مسلم باشندہ صحیح معنوں میں (سارتر کے الفاظ اگر استعمال کیے جائیں تو) "دیسی باشندہ" ہے۔ وہ "نصف شکستگی کی حالت میں" ہے۔ "شکستہ، فاقہ زدہ، بیمار، خوف زدہ، جراحت خوردہ، تلخ، بدمزاج، جنونی اور غصیلا۔"(۴۱)

اقبال کے مندرجہ بالا سیاسی تجزیے کے تحت، امپریل ازم اور اسلام کی اس جنگ میں عالمِ اسلام کی نشاۃ الثانیہ

اور مغرب کے زوال کی پیشین گوئی بھی ملتی ہے۔ کیونکہ:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا — جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۸۹، ۳۰۵)

تو نے دیکھا سطوتِ رفتارِ دریا کا عروج — موجِ مضطر کس طرح بنتی ہے اب زنجیر دیکھ

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے — اے مسلماں! آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۸۱/ ۲۹۷)

امپریل ازم چونکہ علم کو اپنے ''تہذیبی مشن'' کے لیے استعمال کرتی ہے اس لیے علوم وفنون، اس نظام کے مقاصد کی تکمیل میں آلۂ کار کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ ان علوم کے ذریعے کیمیاوی ہتھیاروں کی دوڑ اور پیداوار میں اضافہ ہو رہا ہے۔ یہ ہتھیار سامراجی اور استعماری تسلط، توسیع پسندی کے لیے عالمِ انسانیت (اور آج بالخصوص عالمِ اسلام) کو ریزہ ریزہ کر رہے ہیں۔ مندرجہ ذیل اشعار اس تناظر میں بے حد معنویت کے حامل ہیں:

وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو — ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۸۹/ ۳۰۵)

یہ علم یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت — پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیمِ مساوات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۱۱/ ۴۳۵)

عالمِ اسلام اور مغرب کی موجودہ صورتحال کو مدنظر رکھتے ہوئے ان اشعار پر غور کیا جائے تو ان کی پہلو داری میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ جدید امپریل ازم کو اپنی برتری قائم رکھنے کے لیے نئے نئے ہتھیاروں کی ضرورت ہے۔ مغرب عالمِ اسلام کی سیاست، معیشت، تیل اور معدنیات پر حاوی ہے۔ اس سیاسی واقتصادی گلوبیت میں بڑی عیاری کی ضرورت ہے۔ اس ''طاغوتی عقل'' کی ضرورت ہے جو تمام عالمِ اسلام کو آزادی کے باوجود مغرب کے سرمایہ دارانہ استعماری نظام کی زنجیر کی کڑیوں سے متصل رکھے۔ اور مغرب کے سامراجی نظام کی کامیابی کا ثبوت یہ ہے کہ بظاہر سیاسی طور پر آزادی حاصل کرنے کے باوجود عالمِ اسلام جدید نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑا ہوا ہے۔ یہ سب علم، حکمت، تدبر کے ملوکانہ استعمال کا نتیجہ ہے، اور یہ طاغوتی بصیرت اور فکرِ ملوکانہ کی ایجاد ہے کہ علوم وفنون بھی انسانی فلاح وبہبود کی بجائے سامراجی تہذیبی مشن کے آلۂ کار بن کر رہ گئے ہیں۔

مغربی جمہوریت کا دیو استبداد آج امریکہ کی لبرل جمہوریت کی نیلم پری بن کر نمودار ہوا ہے۔ آج

تہذیب کی ترقی کا ''الوہی فریضہ'' اور ''مقدس تہذیبی مشن'' امریکہ کی ذمہ داری بن کر سامنے آیا ہے۔ بقول فینن:

> ''آج امریکہ یہ اعلان کرنے سے بالکل نہیں ہچکچاتا کہ وہ ہر قوم کی حق خود ارادیت کا محافظ ہے۔ اور ''اب ریاست ہائے متحدہ امریکہ ننگ انسانیت مخلوق بن گیا ہے جس میں یورپی آلودگی، بیماری اور غیر انسانیت خوفناک سمتیں اختیار کر گئی ہیں۔'' (۴۲)

لیکن دہشت گردی کے خاتمے، مختلف ممالک میں جمہوری اصطلاحات و آئین کے نفاذ اور امن و امان کے بارے میں امریکہ کی (اور اس کے اتحادی مغرب کی) گرمیٔ گفتار کی حقیقت کیا ہے، ان اشعار کے تناظر میں ملاحظہ کیجیے:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق — طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس، الاماں — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴، ۲۷۵/ ۲۹۰، ۲۹۱)

فلسطین، بوسنیا، چیچنیا، کوسووو میں مسلم کشی، افغانستان، عراق اور لبنان میں بچوں، بوڑھوں اور بے گناہ عوام پر بمباری کے باوجود امریکہ اور اس کے اتحادیوں نے جس بے حسی کا مظاہرہ کیا ہے اس سے ان کی اسلام دشمنی کھل کر سامنے آتی ہے۔ اسرائیل کی تخلیق اور عرب مسلمانوں کے خلاف اس کی پشت پناہی، عالمِ اسلام میں شاہِ ایران جیسے عوام دشمن آمروں کے ہاتھ مضبوط کرنا، سادات کو کیمپ ڈیوڈ معاہدے پر مجبور کرنا، خلیجی جنگ کے شعلوں کو ہوا دینا، الجزائر اور فلسطین میں اسلام پسندوں کی جمہوری فتح کو قبول نہ کرنے کی پالیسیاں، مسلمانوں کے مفادات کا کوئی مسئلہ ہو تو مغربی طاقتیں اپنے ہی بنائے ہوئے انسانی حقوق کے اصولوں سے منحرف ہو جانے کو برا خیال نہیں کرتیں، مثال کے طور پر اسرائیل کے خلاف اقوامِ متحدہ کی قراردادوں پر ان کے کان پر جوں تک نہیں رینگتی۔ لیکن جب عراق کے خلاف معاملہ ہو تو اس پر پلک جھپکنے سے پہلے عملی درآمد شروع ہو جاتا ہے۔ مغرب اور امریکہ کی منافقانہ پالیسیاں اور طوطا چشمی آج مسلمانوں میں خودکش حملوں، مغرب دشمنی، انتہا پسندی اور دہشت گردی کا سبب بنی ہوئی ہیں۔ (۴۳)

اس تناظر میں دیکھیے تو اقبال کا تجزیہ صد فی صد درست ہے کہ مغربی جمہوریت کی نیلم پری کے نغمہ ہائے

آزادی دراصل ''نوائے قیصری'' کا تسلسل ہیں۔ مغربی تمدن کی جدید لبرل جمہوریت بھی'' اسی ''ابلیسی ضابطۂ اخلاق'' سے وابستہ ہے جس کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا۔ یہ ''حکمتِ فرعونی ہے جس میں مکر وفن کے سوا کچھ نہیں'' (۴۴) یورپی نوآبادیاتی نظام کا سرکردہ و پروردہ بھی ابلیس تھا۔ عہدِ جدید میں امریکی امپریل ازم کی رہنمائی میں تخلیق کردہ نوآبادیاتی نظام کا سرکردہ پروردہ بھی ابلیس ہے اس لیے اس کا چہرہ روشن اور اندروں چنگیز سے تاریک تر ہے۔

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس — جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے — یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو — ہے وہ سلطاں، غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام — چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱/۷۰۴)

مغربی تہذیب اپنے سامراجی و استعماری نظام کو کامیاب بنانے، مقبوضات کو قائم رکھنے اور مفتوحین کو رام رکھنے کے لیے ایسے ہی گہرے نفسیاتی حربے استعمال کرتی ہے۔ مغربی استعمار مشرق میں یا اسلام میں جہاں کہیں بھی گیا اس کی پشت پر کلیسائی پادریوں، مسیحی مبلغوں اور مستشرقین کی بھرپور سپورٹ موجود تھی۔ اقبال اِس صورتحال سے بھی واقف تھے:

متاعِ غیر پہ ہوتی ہے جب نظر اس کی — تو ہیں ہراولِ لشکر کلیسیا کے سفیر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۵/ ۶۶۵)

ماضی و حال کے مستشرقین کی اٹھانوے فیصد تعداد اصلاً مسیحی مبلغین کی رہی ہے (۴۵) تبلیغ اور تصنیف کے ذریعے اسلام کی روح کو مسخ کرنے میں ان کا اہم ترین حصہ ہے۔ آج سے تقریباً ۹۵ برس قبل ۱۹۰۲ء میں ٹورنٹو (Toranto) میں ایک مسیحی کنونشن منعقد ہوا تھا جس کی ایک رپورٹ ''عالمی مسیحی سازی'' (World-Wide Emanagelization) کے نام سے شائع کی گئی تھی۔ اس کے ایک حصے India as a mission field میں کسی ریونڈ جان این فارمن کی آنکھیں کھول دینے والی رپورٹ موجود تھی۔ اس کا خلاصہ یہ تھا کہ ہم برطانوی حکومت کے ممنون ہیں کہ اس نے ہمیں ہندوستان میں عمدہ سڑکوں اور ریلوے لائنوں کا جال بچھا کے دیا ہے۔ تاکہ مسیحیت کی تبلیغ ہندوستان کے کونے کونے میں ہو سکے۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ ہندوستان میں

پڑنے والا قحط لاکھوں کے لیے آزمائش سہی مگر ہمارے نے لیے رحمت سے کم نہیں، اس نے غریب مقامی باشندوں کو عیسائی بنانے کے راستے خود بخود کھول دیے ہیں۔(۴۶) یہ حقائق ان لوگوں کی آنکھیں کھول دینے کے لیے کافی ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ نو آبادیاتی نظام نہ ہوتا تو ہم ریلوں، سڑکوں، جدید ٹیکنالوجی اور جدید علوم وفنون سے محروم رہتے۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ سڑکیں، ریلوے لائنیں، بہتر رفتار ذرائع رفت و آمد، اسلام اور مشرق کو کھوجنے کے لیے مستشرقین کی خدمات...... یہ سب اس لیے وجود میں آئے کہ مغربی استعمار کی ضرورت تھے۔ان ذرائع سے عالمِ اسلام مسیحی تو نہ ہوا لیکن مرعوب اور مسخ ضرور ہو گیا، ان ذرائع سے حریت و آزادی کی تحریروں اور تحریکوں کو کچلنے کا کام لیا گیا۔ان کے علاوہ ذرائع نقل وحمل اس لیے بھی ضروری تھے کہ خام مال کو کوڑیوں کے بھاؤ خرید کر تیار کر کے مہنگے داموں واپس نو آبادیات میں پھیلانا ضروری تھا، اور اس لیے بھی ضروری تھا کہ یہ پسماندہ عالمِ اسلام جدید ٹیکنالوجی تیار ہی نہیں کر سکتا تھا (اور نہ کر سکتا ہے) نتیجہ یہ ہے کہ آج عالمِ اسلام کی معیشت کا انحصار مغرب پر ہے۔فلاحِ عامہ اور تعمیر و ترقی کے کام اس لیے بھی ضروری تھے (اور ضروری ہیں) کہ مغرب کی انسان دوستی کو ثابت کیا جا سکے۔اگر نو آبادیات میں یہ بھوک پیدا کر دی جائے کہ ضرورت صرف مغربی ٹیکنالوجی اور علوم ہی سے پوری ہو گی تو حکمرانی میں بڑی آسانی ہو جاتی ہے۔چنانچہ مغربی تہذیب کے خوشگوار اثرات ترتیب دیے گئے، اس طرح ان پیچیدہ نفسیاتی حربوں کے ذریعے ترقی کا عمل روک دیا گیا۔سرمائے اور پیداوار کو چھین لیا گیا۔غربت اور ذہنی غلامی نے عوام کی صلاحیتوں کو جامد کر دیا، اس کا اہم نتیجہ یہ نکلا کہ عالمِ اسلام ابھی تک مغربی نو آبادیاتی نظام کے زیر تسلط ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کے ذریعے مسلسل اس کا استحصال ہو رہا ہے۔

''اسٹوارٹ ہال'' نے اپنے مضمون ''مغرب اور بقیہ دنیا'' میں لکھا ہے کہ:

> ''سامراجی معاشی نو آبادیاتی نظام نے ترقی کی رکاوٹوں کو ختم نہیں کیا بلکہ دوبارہ سے نئی طاقت دینے کا کام کیا ہے۔سامراجی نو آبادیات نے معاشی و سماجی طور پر ان معاشروں کو ترقی نہیں کرنے دی جہاں جہاں ان کا تسلط تھا، بلکہ یہ اور زیادہ پسماندہ ہو گئے ہیں۔اگر کہیں ترقی کے آثار بھی نظر آتے ہیں تو وہ انحصار (Dependent) کی ایک قسم ہے، سرمایہ داری نو آبادیاتی نظام نے کسی نئے سماجی ڈھانچے کو پروان نہیں چڑھنے دیا۔لوگ زمینداروں، مذہبی راہنماؤں،

فوجی آمروں اور بدعنوان سیاست دانوں کی گرفت میں غربت و افلاس کے
مارے ہوئے ہیں۔ مقامی کلچر کے خاتمے اور مغربی کلچر کے آنے سے بہت کم
لوگوں کو فائدہ ہوا ہے۔" (۴۷)

اسلام نے ماضی میں مغرب کو بڑی کشادہ دلی سے ترقی فراہم کی تھی لیکن مغربی سامراج کا نصب العین یہ نہیں ہے۔ اقبال ان حربوں سے واقف بھی تھے اور مسلمانوں کو ہوشیار رہنے کی تلقین بھی کرتے تھے۔ "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" میں اقبال نے بڑی سہولت کے ساتھ مغربی سامراج کی منافقت، ابلیسیت، عیاری اور استعماری مظالم کو طشت از بام کیا ہے۔ (۴۸) لیکن یہاں زبورِ عجم کے اشعار دیکھیے۔ جن میں وہ چنگیزیِ افرنگ سے ہوشیار رہنے اور اپنا حرم دوبارہ تعمیر کرنے کی تلقین کیسے کرتے ہیں:

فریاد ز افرنگ و دل آویزیٔ افرنگ　　فریاد ز شیرینی و پرویزیِ افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزیٔ افرنگ　　معمارِ حرم! باز بہ تعمیر جہاں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز!　　از خوابِ گراں خیز!

(زبورِ عجم/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۳/۴۷۵)

اسلام کی حقیقی روح مسخ کرنے، عالمِ اسلام میں احساسِ کمتری پیدا کرنے اور اسلام و مغربی تہذیبوں میں بُعد پیدا کرنے میں مستشرقین کی "خدمات" سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ جنہوں نے اپنے ڈسکورس (Discourse) کے ذریعے مسلمان کو مغرب کا انحصاری بن کر رہنا سکھایا۔ ایڈورڈ سعید (Edward Said / ۱۹۳۵ء۔ ۲۰۰۳ء) نے اِس ڈسکورس اور اورینٹلزم (Orientalism) کا تجزیہ کیا ہے جس کی مدد سے مغرب نے "مشرق" کی اپنے حسب منشا تشکیل کی۔ ایڈورڈ سعید نے "اسلامی مشرق" پر زیادہ توجہ مرکوز کی ہے۔ (۴۹) ایڈورڈ سعید کے مطابق شرق شناسی یا استشراق (Orientalism) کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ مغرب برتر و افضل ہے اور مشرق پسماندہ، منفعل، غیر متحرک، انفعالی اور آمرانہ مزاج کا حامل ہے۔ (۵۰) استشراق یا شرق شناسی ایک باقاعدہ نظریاتی کام (علم) ہے جس کو باضابطہ طور پر منصوبہ بندی کے تحت شروع کیا گیا جس میں نسل در نسل سرمایہ کاری کی گئی ہے۔ یہ نہ صرف سامراجی نوآبادیات کو محکوم رکھنے اور توسیع پسندی کی پالیسیوں کو مستحکم کرنے کے لیے وجود میں لایا گیا ہے (۵۱) بلکہ اِس سے یورپی تمدن کے اعلیٰ اور برتر ہونے کا خیال (۵۲) اور مشرق کا تصور مغرب کے شعور کے مطابق عوام الناس تک پہنچانے کا مشن ترتیب دیا گیا ہے۔ اِس تصور

کی علمی و تحقیقی بنیاد کم و بیش صرف اور صرف (نام نہاد) اعلیٰ درجے کے مغربی شعور پر ہے (۵۳) اس طرح شرق شناسی کے نتائج عام تمدن میں سرایت کر گئے ہیں (۵۴) اسی ثقافتی بالادستی اور حلقۂ اثر کے تحت اورینٹل ازم کو استحکام ہوا۔ جس میں اس بات پر بے حد زور دیا جاتا ہے کہ مشرق کی پسماندگی کے مقابلے میں مغرب کا تمدن اعلیٰ تر ہے اور اس میں مشرق پر حاوی ہونے کی خواہش بھی کار فرما ہے (۵۵) ہر مستشرق اوّلاً یورپی ہے یا امریکی اور بحیثیت ایک اجنبی کے مشرق پر کام کر رہا ہے۔ اسے احساس ہے کہ وہ ایسی طاقت کا کارکن ہے جس کے مفادات مشرق سے وابستہ ہیں اور وہ مشرق کے ماحول کی بجائے مکمل طور پر اپنے ماحول سے مربوط ہے (۵۶) جدید ترقیات نے اس علمی و تصوراتی ابلیسیت (مشرق شناسی) کی گرفت ''پراسرار مشرق'' پر اور بھی سخت کر دی ہے اور اس میں ابلاغ کے تمام ذرائع (بشمول ٹی۔ وی، فلم، اطلاعات کے نظام، برقیات کا اسلحہ وغیرہ) اس کے مددگار ہیں (۵۷) چنانچہ اب امریکہ میں بھی انتہائی منظم انداز میں وہی یورپی طرزِ فکر کی حامل شرق شناسی رائج ہے۔ (۵۸)

اس اورینٹل ازم کا رویہ اسلام کے بارے میں کیا ہے؟ ایڈورڈ سعید کے نزدیک سادگی پسند اسلام اور عربوں کے بارے میں سادہ سے تصور کو بہت زیادہ سیاست آمیز اور بھاری بھر کم مسئلہ بنا دیا گیا ہے۔ مغرب کے لوگوں میں مشرق اور اسلام کے خلاف تعصب کی ایک طویل تاریخ ہے جو اورینٹلزم کی تحریروں میں منعکس ہوتی ہے۔ امریکہ میں ایسی کوئی صورت نہیں ہے جس میں ثقافت کے لحاظ سے امریکی لوگ اسلام اور عربوں سے موانست کر سکیں یا غیر جذباتی انداز میں مباحثہ کر سکیں۔ مشرقِ وسطیٰ کی پہچان اب بڑی طاقتوں کی سیاست، حکمت عملی، تیل کی معاشیات ہے، عرب آمریت پسند اور دہشت گرد ہیں جبکہ اسرائیلی جمہوری ہیں (۵۹) ایسی تمسخر آمیز تصاویر اور کارٹون منظر عام پر لائے جاتے ہیں جن میں اجتماعی غصہ، کمینگی، غربت، یا غیر منطقی اور جہادی بنا کر دکھایا جا سکتا ہے۔ جس کے نتیجے میں ایک خوف پیدا کیا جاتا ہے کہ مسلمان عرب دنیا پر قبضہ کر لیں گے۔ (۶۰)

حال ہی میں ڈنمارک (Denmark) کے اخبار ''جیلانڈز پوسٹن'' (Jyllands Posten) میں حضورِ اقدسؐ سے متعلق توہین آمیز خاکوں کی اشاعت سے اسلام اور حضرت محمدؐ کے تشخص کو مجروح کرنے اور تمسخر اڑانے کی جو کوشش کی گئی ہے وہ ایڈورڈ سعید کے ان بیانات کا ایک کھلا ثبوت ہے۔ یہ اظہارِ رائے کی آزادی کی آڑ میں اسلام دشمنی کا کھلا اظہار ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان خاکوں کو مغرب کے کم و بیش ۴۵ ممالک میں، ۷۵ اخبارات میں شائع کیا گیا ہے اور تقریباً ۲۰۰ ٹی۔ وی اسٹیشنوں سے نشر کر کے توہینِ رسالت کی

مذموم کوشش کی گئی ہے، جو یقیناً اسلام اور حضورِ اقدسؐ سے متعلق مغرب کے تنگ نظر، متعصبانہ اور منفی رویے کی عکاسی ہے۔(٦١)

ایڈورڈ سعید کے نزدیک:

''مشرقِ وسطیٰ کے مطالعات کا ایک بہت بڑا منظم سلسلہ ہے۔ یہ مفادات کا گڑھ ہے۔ ''معمر لوگوں''، ''دانشوروں'' یا ماہرین کا ایک جال ہے جو مشترکہ کاروباری اداروں، فاؤنڈیشنوں، تیل کمپنیوں، عیسائیت کے تبلیغی اداروں، فوج، غیر ملکی خدمات (سفارت)، خفیہ اطلاعات اور معاشرے کو علمی دنیا سے منسلک کیے ہوئے امدادی رقوم اور مالی معاوضے کی انجمنیں ہیں، تعلیمی و تحقیقی اداروں کا جال ہے، مراکز ہیں، شعبے اور ذیلی شعبے ہیں، تمام کے تمام اسلام، مشرق اور عربوں کے بارے میں چند بنیادی اور غیر مبتذل خیالات اور نظریات کو استناد دینے اور اس استناد کو قائم رکھنے کے لیے دن رات مصروف ہیں۔''(٦٢)

شرق شناسی کی وجوہات میں مغرب کی استعماری خواہشات کے علاوہ ایڈورڈ سعید نے ایک اور بڑی دلچسپ وجہ بھی لکھی ہے جسے اقبال نے مُلّائیت کا نام دیا ہے:

''مستقبل میں شرق شناسی کی طرف سے کم وبیش معینہ شکل میں اسلام کے قائم رہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ مشرق میں اسلام پر اس کے مذہبی رہنماؤں کے لب ولہجہ کی اجارہ داری ہے اور اس طبقہ نے اسلام کو اپنی باتوں سے بدنام کر رکھا ہے اور اس طبقہ کا مسلمانوں کے ذہن پر قبضہ ہے۔(٦٣)

اسلام کے بارے میں گب (Gibb)، ہنٹنگٹن (Huntington)، گروبیام (Grunebaum) وغیرہ کے کلمات کا گزشتہ صفحات میں (تسخیرِ فطرت) تذکرہ کیا جا چکا ہے (اسلام کی خونی سرحدیں، اسلام تلوار کا مذہب، اسلام غیر عقلی، مسلمان متشدد اور دہشت گردی وغیرہ) ایڈورڈ سعید نے ولیم میور (William Muir) کا وہ بیان درج کیا ہے جس میں اس نے کہا ہے کہ:

''حضرت محمدؐ کی تلوار اور ان کا قرآن، تہذیب، آزادی اور صداقت کے سب

سے ثابت قدم دشمن ہیں"(۶۴)

ہنوز یہ صورت برقرار ہے یہاں تک کہ بقول ایڈورڈ سعید:

"سوویت یونین کے خاتمے کے بعد عالم فاضل لوگوں اور صحافیوں نے ریاست ہائے متحدہ امریکہ پر یلغار کر دی ہے تا کہ وہ تشریق شدہ اسلام میں برائی کی نئی سلطنت دریافت کر سکیں۔ طباعتی ذرائع گھسی بندھی باتوں سے بھرے پڑے ہیں جو اسلام اور دہشت گردی یا عرب اور تشدد یا مشرق اور ظلم کو باہم مربوط کرتے ہیں۔"(۶۵)

غرض مغربی علوم کی یہ شاخ مغربی سامراجی توسیع پسندی کا ایک آلہ ہے جس نے اسلام کی روح کو مسخ کرنے اور تصادم کو بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ فتح محمد ملک نے بالکل درست لکھا ہے کہ:

"سعید کے خیال میں مغرب نے مشرق پر غلبہ حاصل کرنے اور اپنے اِس غلبے کو دوام بخشنے کی خاطر یہ علم ایجاد کیا تھا۔ بقول اقبال:

یہ علم، یہ حکمت، یہ سیاست، یہ تجارت جو کچھ ہے وہ ہے فکرِ ملوکانہ کی ایجاد

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۰/۷۲۲)

مغربی ملوکیت کا دیکھبر یہ علم مشرقی قوموں کے ماضی و حال کی اپنے سیاسی ایجنڈے کی روشنی میں نئی تعبیر اور غلاموں کو غلامی پہ رضامند رکھنے کی تدبیر ہے۔ ایڈورڈ سعید مشرق کی قوموں کو یہ درس دیتے ہیں کہ وہ اس سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کر دیں، اپنے ماضی کی مسخ شدہ تصویروں کو قبول نہ کریں، اور اپنے ماضی کی بازیافت خود کریں۔ مغربی مشرق شناس مغرب کو اعلیٰ اور مشرق کو ادنیٰ ثابت کرتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ خود شناسی کا راستہ اختیار کر کے اور علوم میں مغرب کی اس مرکزیت کی نفی کر دیں اور اپنے ماضی کو اپنے حوالوں سے سمجھیں اور سمجھائیں۔"(۶۶)

استشراق کے بارے میں اس قسم کے خیالات کا اظہار ڈاکٹر عبدالقادر جیلانی (۱۹۲۶ء-۱۹۹۲ء) نے بھی اپنے تحقیقی مقالے "اسلام، پیغمبرِ اسلام اور مستشرقینِ مغرب کا اندازِ فکر" میں کیا ہے۔ وہ مدلل انداز میں مغرب

اور اسلام کے تاریخی وثقافتی اور سیاسی پس منظر میں استشراق کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''مستشرقین کا وجود کوئی اتفاقی امر نہیں تھا۔ وہ ایک ایسے معاشرے کے ذمے دار اصحابِ فکر تھے جو صدیوں سے عالمِ اسلام کے ساتھ حالتِ جنگ میں مبتلا تھا۔ جس نے اپنی کمزوریوں کی تشخیص کر لی تھی اور جسے دشمنوں کی برتری کے راز معلوم ہو چکے تھے۔ جس نے اپنی کمزوری رفع کرنے اور دشمن پر برتری حاصل کرنے کا ایک جامع منصوبہ تیار کر کے اس پر عمل درآمد شروع کر دیا تھا۔ علومِ شرقیہ کا مطالعہ اسی جنگی منصوبے کا ایک اہم حصہ تھا۔ مستشرقین اس منصوبے کے اہم کارکن تھے۔ وہ روحانی حروبِ صلیبیہ کے ہراول دستے تھے جن کا فرض یہ تھا کہ وہ دشمن کے خزانوں سے اپنے ملک کو مالا مال کریں اور ان کمزور مقامات کو دریافت کریں جہاں سے دشمن پر حملہ آور ہوا جا سکے اور ان مستحکم مقامات کی نشاندہی کریں جدھر سے نقصانات یقینی ہوں۔

اس میں شک نہیں کہ حالات کے ساتھ ساتھ مستشرقین کا دائرہ کار بھی وسیع ہوتا چلا گیا۔ انہوں نے نہ صرف نظریاتی ضرورت کے لیے مواد فراہم کیا بلکہ ان کی مساعی کی بدولت مغرب کو سیاسی اور اقتصادی سہولتیں بھی میسر ہوئیں۔ مستشرقین نے ایشیا اور افریقہ کی تہذیبوں اور ان کے علوم پر بڑی بڑی تحقیقات کیں۔ قبلِ تاریخ کی گمشدہ تہذیبوں کا سراغ لگایا، مردہ زبانوں کو معنی دیے، تاریخِ انسانی کی گمشدہ کڑیاں فراہم کیں، دنیا کی ہر زبان کے علمی خزانے اپنی زبان میں منتقل کیے، ان کی تحقیقات اور کاوشوں کا موجودہ علوم کے ارتقاع میں ناقابلِ فراموش حصہ ہے۔ لیکن ان سب کے باوجود یہ حقیقت ناقابلِ تردید ہے جو اپنی تاسیس کے اعتبار سے اسلام سے سرد جنگ لڑنے کے لیے مختص تھے جبھی تو ریمنڈلل نے کلیسا کو دعوت دی تھی کہ علومِ شرقیہ کے مطالعے کو روحانی صلیبی جنگ کے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جائے۔'' (٦٧)

اورینٹلزم کے بارے میں کچھ اسی قسم کے خیالات اقبال کے تھے۔ اگرچہ اقبال مستشرقین کی ایسی آراء

اور تصنیفات کو استحصان کی نظر سے دیکھتے تھے جن کا نقطۂ نظر منصفانہ و عالمانہ ہوتا تھا۔ مثلاً آرنلڈ کی وفات پر جو خط انہوں نے لیڈی آرنلڈ کو لکھا اس میں آرنلڈ کی عظمت اور دنیائے اسلام کے لیے ان کی خدمات کا تذکرہ بے حد عقیدت کے ساتھ کیا ہے۔ اقبال خود بھی مستشرقین سے استفادہ کرتے تھے اور استفادہ کا مشورہ بھی دیتے تھے تاہم بحیثیت مجموعی وہ مستشرقین کے کاموں سے مطمئن نہ تھے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

> ''یورپین کتابوں میں سے اکثر بلاشبہ خاص اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھ کر لکھی گئی ہیں (مثلاً تبلیغی، سیاسی، تجارتی وغیرہ) تاہم ان کتابوں میں کہیں کہیں آپ کو اپنے مضمون سے متعلق نہایت مفید معلومات ملیں گی۔'' (۶۸)
>
> ''جہاں تک اسلامی ریسرچ کا تعلق ہے فرانس، جرمنی، انگلستان اور اٹلی کی یونیورسٹیوں کے اساتذہ کے مقاصد خاص ہیں۔ جن کو عالمانہ تحقیق اور احقاقِ حق کے ظاہری طلسم میں چھپایا جاتا ہے (ڈسکورس کی اصطلاح کو ذہن میں لائیے) سادہ لوح مسلمان طالب علم اس طلسم میں گرفتار ہو کر گمراہ ہو جاتا ہے۔'' (۶۹)
>
> ''یورپین مستشرقین نے اسلامی تاریخ، لسانیات، مذہب اور ادب کے میدانوں میں بلاشبہ بڑی خدمات سرانجام دی ہیں۔ اسلامی فلسفہ بھی ان کی توجہ سے فیض یاب ہوا ہے لیکن مجھے افسوس سے کہنا پڑے گا کہ فلسفہ میں جو کام ہوا ہے وہ مجموعی طور پر سطحی نوعیت کا ہے اور اکثر اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ لکھنے والا نہ صرف اسلامی بلکہ یورپی فکر سے ناآشنا اور ناواقف ہے۔'' (۷۰)

مستشرقین اور مغربی استعمار کے تعلق کے حوالے سے اقبال کا وہ بیان بے حد اہم ہے جس میں آرنلڈ اور براؤن سے عقیدت کے باوجود انہیں استعمار کا دست و بازو قرار دیا ہے۔ (جس کا تذکرہ دوسرے باب میں کیا گیا ہے)۔ اقبال فرماتے ہیں:

> ''آرنلڈ کا اسلام سے کیا تعلق۔ ''دعوتِ اسلام'' اور اس جیسی کتابوں پر مت جاؤ۔ انہوں نے جو کچھ کیا انگلستان کے مفاد کے لیے کیا۔ جب میں انگلستان میں تھا تو آرنلڈ نے مجھے براؤن کی تاریخ پر کچھ لکھنے کی فرمائش کی تھی لیکن میں نے انکار کر دیا کیونکہ مجھے اس قسم کی تصنیفات میں انگلستان کا مفاد کام آتا

> نظر آتا تھا۔ دراصل یہ بھی ایک کوشش تھی ایرانی قومیت کو ہوا دینے کی۔ تاکہ ملتِ اسلامیہ کی وحدت پارہ پارہ ہو جائے۔ بات یہ ہے کہ مغرب میں فرد کی زندگی صرف ملک کے لیے ہے اور وطنی قومیت کا تقاضا بھی ہے کہ ملک وقوم کو ہر بات پر مقدم رکھا جائے۔ لہٰذا آرنلڈ کو مسیحیت سے غرض تھی نہ اسلام سے بلکہ سیاسی اعتبار سے دیکھا جائے تو آرنلڈ کیا ہر مستشرق کا علم وفضل ہی وہی راستہ اختیار کر لیتا ہے جو مغرب کی ہوسِ استعمار اور شہنشاہیت کے مطابق ہو۔ ان حضرات کو بھی شہنشاہیت پسندوں اور سیاست کاروں کا دست وبازو تصور کرنا چاہیے۔" (۱۷)

اقبال مستشرقین کے علم وفضل سے استفادہ کے باوجود ان کی حدود اور ملوکانہ اغراض ومقاصد سے واقف تھے بلکہ جدید اصطلاح میں تو وہ اس "ڈسکورس" (اقبال کے لفظوں میں عالمانہ تحقیق اور احقاقِ حق کے ظاہری طلسم) کی حقیقت کو بھی سمجھتے تھے جس کا پردہ عہدِ جدید میں ایڈورڈ سعید نے چاک کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آخر دم تک ان کی یہی کوشش رہی کہ کسی طرح اسلام اور اسلامی تہذیب کی حقیقی سائنسی روح کو اُجاگر کیا جائے (مثلاً خطبہ "اسلامی ثقافت کی روح")۔ ان کی خواہش تھی کہ مسلمان مغربی علوم سے استفادہ تو کریں لیکن بہت احتیاط کے ساتھ اور ناقدانہ نظر سے۔ تاکہ وہ اس کے ظاہری طلسم (ڈسکورس) میں گرفتار نہ ہو۔ اسلام اور مغرب کو ایک دوسرے کے قریب لانے کا طریقہ یہ بھی ہے کہ نہ صرف مسلمان مستشرقین کے ڈسکورس یا ظاہری طلسم کو سمجھیں اور اسلام کی حرکی مساوات پر مبنی روح کو اجاگر کریں بلکہ مستشرقین بھی اسلام کے معاملے میں انصاف سے کام لیں۔

مغربی ملوکیت اپنے استعمار کو مضبوط کرنے کے لیے مقامی لوگوں کا ایک حلقہ تیار کرتی ہے۔ یہ حلقہ مغربی تہذیب کے اندھے نقالوں، نام نہاد مُلّاؤں اور صوفیوں بالفاظِ دیگر مغرب نواز آمریت، ملائیت اور خانقاہیت پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ اس طرح مغربی ملوکیت کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ حصہ جو خود مغرب پر مشتمل ہے یعنی ملوکیت کا بین الاقوامی دائرہ، دوسرا وہ حصہ ہے جو مقامی مغرب نواز مقتدر طبقات پر مشتمل ہے اور جنہیں اقبال نے "کُردانِ فرنگی" کہہ کر پکارا ہے۔ مغربی ملوکیت کا یہ دائرہ مقامی ہے۔ "ابلیس کی مجلس شوریٰ" کے حوالے سے عابد علی عابد لکھتے ہیں:

> "کم وبیش تمام تر سرمایہ دارانہ نظاموں میں حکومتیں، اربابِ اقتدار، آمر یا اسی قسم کے بااقتدار اصحاب ہمیشہ مُلّا اور صوفی کو اپنے ساتھ لے کر چلتے ہیں تاکہ

عوام کی دکھتی رگ ان کے قبضۂ قدرت میں رہے"(۷۲)

مغربی سامراج کا مقامی دائرہ انہی عناصر پر مشتمل ہے۔ اِن تمام عناصر کے مجموعے کو اقبال کے لفظوں میں "مریدانِ فرنگ" یا "لردانِ فرنگی" کہا جائے تو بجا ہوگا۔ مسلمانوں کا المیہ یہ ہے کہ مسلمان عوام پہلے مسلم شہنشاہیت کے چنگل میں گرفتار رہے۔ مسلم بادشاہوں نے اپنے شاہانہ طرزِ زندگی کے فروغ کے لیے اور اپنی سلطنت کے استحکام کی خاطر ملائیت کا ادارہ ایجاد کیا۔ ملوکیت وملائیت ایک دوسرے کے دست وبازو بن گئے۔ یورپ کے عروج کے نتیجے میں اسلامی مشرق یورپی سامراج کے جال میں گرفتار ہو کے رہ گیا۔ اب زوال پسند مسلمان مقتدر طبقات کے مفاد کے لیے یہی مناسب تھا کہ اپنی حکمرانی قائم رکھنے کے لیے یورپی سامراج کی غلامی قبول کریں۔ اب اگرچہ مسلمان ملکوں میں یہ زوال پسند حکمران طبقہ ملک وملت سے وفاداری کے نعرے بلند کرتا ہے لیکن حقیقت میں مُریدِ فرنگ ہے۔ براہِ راست سامراجی نظام ختم ہونے کے بعد اب مغرب امریکہ کی سرپرستی میں ان طبقات کے ذریعے اسلامی مشرق کو اپنی گرفت میں رکھنے کے لیے حکمت عملیاں طے کرنے میں مصروف ہے۔ "ساحرِ افرنگ" کے یہ مُرید اپنے اپنے دائرہ ہائے عمل میں مغربی سامراج کی سیاسی، تہذیبی اور اقتصادی سرگرمیوں کو قائم رکھے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ نسل در نسل کلیسا کے گرد رقص کرنے میں مصروف ہیں۔ اپنے عوام کی خیر و خوبی اس طبقے پر حرام ہے۔ یوں مغربی سامراج نے اپنے استعماری نظام کو مُلّائیت (مذہبی احیاء)، نوآبادیاتی دور کے اداروں اور وفاداروں کی سرپرستی، عوامی شعور کی تذلیل کے ذریعے مستحکم رکھا ہوا ہے۔ اب یہ شعر ملاحظہ کیجیے:

یہ ہماری سعیِ پیہم کی کرامت ہے کہ آج — صوفی و مُلّا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
طبعِ مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی — ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علمِ کلام

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱/۷۰۳)

شیخ او لُردِ فرنگی را مُرید — گرچہ گوید از مقامِ بایزید
گفت دیں را رونق از محکومی است — زندگانی از خودی محرومی است
دولتِ اغیار را رحمت شمرد — رقص ہا گردِ کلیسا کرد و مرد

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۴/۸۲۰)

خیر و خوبی بر خواص آمد حرام — دیدہ ام صدق و صفا را در عوام

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۰۲/۷۹۵)

مسلمان اِس حقیقت سے نا آشنا ہیں کہ مُلّائی طرزِ فکر شہنشاہیت اور نو آبادیاتی دور کی اختراع ہے۔ سامراج نے جو فائدہ کلیسائیت سے حاصل کیا تھا وہی فائدہ نو آبادیات میں مُلّائیت سے حاصل کیا گیا ہے۔ اسی لیے ملوکیت کے ذریعے استعمار پسند مُلّائیت کو تحفظ دیا گیا۔ مالی امداد بھی دی گئی، مغرب کا استعماری نظام مُلّائیت کو اپنی ترویج کے لیے استعمال کرتا رہا ہے۔ مغربی دنیا جہاں آج ''تہذیبوں کے تصادم'' کے مطابق اپنی سیاست و معیشت اور استعمار کو استوار کر رہی ہے وہاں اسلام میں ملوکیت و مُلّائیت کو بھی مستحکم کر رہی ہے۔ خود کتاب ''تہذیبوں کا تصادم'' کو دیکھا جائے تو مذہبی اساس پر تصادم اس کا بنیادی عنصر ہے۔ ملا جہاں جہالت کے فروغ کا باعث ہے وہاں مغربی استعمار کا معاون بھی ہے۔ ملا دین اسلام کی تعبیر پہلے شہنشاہوں کے مزاج کے مطابق کرتا رہا ہے اب اس دور کے حاکموں کے اشاروں پر ناچ رہا ہے۔ ملا دین اسلام کی جو تعبیر کرتا ہے وہ مغرب کے استعماری نظام کے تحفظ پر مبنی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔ لیکن اقبال دین اسلام کی جو تعبیر پیش کرتے ہیں وہ انقلابی ہے اور اسلام کو مغرب کے استعماری و سامراجی نظام کے مدمقابل بناتی ہے۔

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن ملا کی اذاں اور، مجاہد کی اذاں اور

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۶۲/۴۸۶)

گویا حکمران طبقات کا سامراجی ناخداؤں اور ملاؤں سے ایک سمجھوتہ طے ہو چکا ہے اور اقبال نے اس پیچیدہ سمبندھ کو خوب پہچانا ہے۔

دینِ شیری میں غلاموں کے امام اور شیوخ دیکھتے ہیں فقط اک فلسفۂ روباہی
ہو اگر قوتِ فرعون کی در پردہ مرید قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللٰہی

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۷۰۱/۶۷۰)

شہنشاہیت اسلام کی جمہوری روح کے خلاف ہے لیکن عالمِ اسلام کی صورتحال یہ ہے کہ کم و بیش تمام دنیائے اسلام شہنشاہیت کے لبادے میں ملبوس ہے جہاں بادشاہت ختم ہوگئی ہے وہاں آمریت جمہوری لباس میں موجود ہے۔ اکیسویں صدی کے پہلے سال میں شام میں حافظ الاسد کے بیٹے کو حکومت وراثت میں ملی ہے۔ عراقی آمریت جدید دور کی آمریت کی بدترین مثال ہے۔ معدنی تیل کی وجہ سے مشرقِ وسطیٰ (اور وسطی ایشیا) کے ممالک دولت مند ہیں۔ مگر سیاسی طور پر زوال پذیر ہیں۔ صنعتی و تجارتی لحاظ سے یورپ کے محتاج ہیں۔ خود مختاری، ملی و ٹیکنیکی جوہر اور عسکری صلاحیت ان تینوں قوتوں سے عالمِ اسلام بالعموم اور عرب بالخصوص محروم ہیں۔ مشرق

وسطیٰ کے ریاستیں اقتصادی طور پر دنیا کی امیر ترین ریاستیں شمار کی جاتی ہیں مگر اپنی بادشاہت یا آمریت کی بقا کے لیے مغربی ممالک اور خاص طور سے امریکی استعمار کے زیرِ سایہ اپنے موجودہ حالات میں کسی خوشگوار تبدیلی کو پیدا کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ بادشاہت اور آمریت دونوں سامراجی قوتوں کی پروردہ ہیں۔ لہٰذا اپنی خودمختاری کو کسی حد تک اپنے آقا کے پاس رہن رکھنے پر مجبور ہیں۔ اگر وہ یہ سودے بازی نہ کریں تو ان کی حکومتیں خطرے میں پڑ جاتی ہیں۔ (۷۳)

اقبال ''عرب امپیریلزم'' سے آگاہ تھے اور اسی لیے عالمِ اسلام میں جمہوری ریاستوں کے قائل تھے۔ یہی حل تھا جو مغربی استعمار سے نجات دلا سکتا تھا۔ ان کے نزدیک اسلامی تاریخ بنیادی طور پر دو حقائق پیش کرتی ہے۔ ۱۔ اسلام کو سیاسی رہنماؤں نے آلے کے طور پر استعمال کیا۔ ۲۔ اور علماء نے اس سے سیاسی فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں اجتہاد کا خاتمہ ہو گیا۔ اخلاقی اقدار و کردار کی تعمیر کی طرف کوئی توجہ نہیں دی گئی۔ مذہبی رہنما اقتدار کی غلام گردشوں تک پہنچے۔ لیکن اسلام کی فکری جدیدیت کی طرف کوئی توجہ نہیں دی گئی۔ جہاد پر بے حد زور دیا گیا۔ مگر جہاد کی روح کے مطابق تجدیدی فکر کو نہیں اپنایا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی سامراج نے بڑی سہولت کے ساتھ اسلام کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ پہلے ''پان اسلام ازم'' کا ہوا پیدا کیا گیا۔ پھر سرد جنگ کے دوران کے اسلام کو جہاد کا امین بنا کر مسلمانوں کو مجاہدین کے طور پر روس کے خلاف استعمال کیا گیا اور اب اسلام پر بنیاد پرستی، عسکری اسلام، دہشت گردی، تنگ نظری، غیر عقلی و غیر منطقی جیسے لیبل لگا دیے گئے۔ مغرب میں اسلامی طرزِ فکر مشکوک نگاہوں سے دیکھا جا رہا ہے اور احیائے اسلام کی اور جدوجہدِ آزادی کی تمام تحریکوں کو محض بنیاد پرستی کا ارتقا سمجھا جا رہا ہے۔ اس صورتحال میں اقبال کا یہ شعر بجا طور پر مسلمانوں سے ایک دردمند شکوے کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔

ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا
کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسمِ کارسازی

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۷/۵۸۷)

اقبال نے نو آبادیاتی نظام کے دست و بازو ''مغرب نواز'' طبقے سے خبردار کیا تھا۔ ''ایمی سیزیئر'' (Aime Cesaire) نے نو آبادیاتی نظام کے اس پیچیدہ سسٹم بورژوا طبقے کی نژاد اور جبر کا نہایت اچھے انداز میں تجزیہ کیا ہے (۷۴) جو اقبال کے خیالات کو سمجھنے میں بھی معاون ہے۔

''دوستو! صرف سادیت پسند اور لالچی بنکار ہی تمہارے دشمن نہیں ہیں اور نہ صرف وہ اہل کار جو تم پر تشدد کرتے ہیں اور نوآبادیاتی نظام قائم کرنے والے آقا جو کوڑے مارتے ہیں، جو تم کو مفسد بناتے ہیں، بلکہ چیک چاٹنے والے سیاست دان اور تابعدار جج بھی تمہارے دشمن ہیں۔ انہی خصائل کے مالک زہریلے صحافی، موٹی گردن والے عالم جو دولت اور حماقتوں کا مجموعہ ہیں۔ انسانی نسلی علوم کے ماہرین جو علم مابعد الطبیعات میں الجھ جاتے ہیں۔ متکبر ملا اور باتوں کے دھنی دانشور، پدریت جتانے والے یا معصومیت سے گلے لگانے والے فاسق دھوکے باز غرضیکہ سب جو مغربی بورژوا سوسائٹی کے تحفظ کی خاطر ترقی کی قوتوں کو منقسم کر کے ترقی کو روکتے ہیں۔ یہ سب اِس دور کے سرمایہ داری نظام کے پیچ پرزے ہیں جو بظاہر اور خفیہ دونوں طریقوں سے لوٹ کھسوٹ کے نوآبادیاتی نظام کو سہارا دیتے ہیں۔ یہ سب عوام دشمن ہیں۔''

ایمی سیزیئر کے نزدیک بورژوا طبقے کے آمریت پسند افراد زندگی کے ہر شعبے میں موجود ہیں۔ یہ اپنے خودغرض مزاج اور عادات وخصائل کی وجہ سے غیر ملکی ہیں اسی وجہ سے عوام دشمن اور سامراج دوست ہیں۔ اس کے نزدیک یہ انتہائی پیچیدہ نظام (اور اقبال کے لفظوں میں ابلیسی نظام) ہے۔ اس سے نمٹنا محض باتوں یا اشتہاروں سے ممکن نہیں ہے بلکہ اس کے لیے محبت کی ضرورت ہے (یہ اقبال کا بنیادی موضوع ہے)۔ ایسا معاشرتی نظام ترتیب دینے کی ضرورت ہے جس کے ذریعے خوئے غلامی کے عادی عوام میں شعورِ ذات بیدار ہو۔ ایسا نظام جس میں صدیوں کی غلامی سے شکستہ عوام محبت واتفاق سے آگے بڑھیں اور ایک دوسرے کے مددگار ہوں۔ جدیدیت کے ذریعے زندگی کے وسائل، خوشحالی سے مسرور ہوں اور پرانے زمانے کی گرمی محبت سے سرشار ہوں۔ محبت کے حوصلے کے بغیر آگے نہیں بڑھا جا سکتا۔

شیاطینِ ملوکیّت کی آنکھوں میں ہے وہ جادو — کہ خود نخچیر کے دل میں ہو پیدا ذوقِ نخچیری
اے کہ غلامی سے ہے روح تری مضمحل — سینۂ بے سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام
ضربتِ پیہم سے ہو جاتا ہے آخر پاش پاش — حاکمیت کا بتِ سنگیں دل و آئینہ رُو

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۶، ۴۸، ۵۰ / ۷۳۸، ۷۴۰، ۷۴۲)

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے　　کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۷/۱۰۳)

حقیقت یہ ہے کہ اقبال آگاہ تھے کہ مغرب کے اِس ابلیسی نظام کے باریک جالے کس طرح مشرق ومغرب میں پھیلے ہوئے ہیں۔ انہوں نے ان جالوں کو، چاہے وہ مغرب میں ہوں یا مشرق میں، توڑنے کی کوشش کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی روشنی میں مغربی نظام اور مسخ شدہ اسلام دونوں پر کڑی تنقید کی ہے اس لیے کہ "للہِ المشرق والمغرب"۔ (سرِ ورق 'پیامِ مشرق)

ملوکیت کا مذہب طاقت ہے۔ مغربی ابلیسی نظام خود کو کسی بھی صورت میں، جائز و ناجائز ذرائع کے ذریعے مستحکم کرنا چاہتا ہے۔ اسے قوت واقتدار سے غرض ہے چاہے جس طرح بھی ملے۔ تیل کے ذخائر کے لیے آج مغربی سامراج جس طرح تشدد اور طاقت کے بھیانک مظاہرے کر رہا ہے وہ ہر باشعور فرد کی نظر میں ہے۔ اگر مسلمان جرمِ ضعیفی کا شکار نہ ہوتے تو مغربی استعماری نظام کی یہ جرأت ہی نہ ہوتی۔ گویا طاقت کے توازن میں برابری، امن معاہدوں اور بین القومی ہم آہنگی کو جنم دے سکتی ہے۔ چنانچہ ہر ہیئتِ اجتماعیہ پر قوت کا نشوونما تحفظ کے نقطۂ نظر سے لازم آتا ہے۔

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس　　اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس

جسے ملا یہ متاعِ گراں بہا، اس کو　　نہ سیم و زر سے محبت ہے، نے غمِ افلاس

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ۱۴۹/۴۹۳)

آخری شعر کا دوسرا مصرعہ قوت کی جہت وغایت بھی متعین کرتا ہے۔ قوت کے حصول کے باوجود بے نیازی۔ یہ اخلاق سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ طاقت کا حصول اور طاقت کا استعمال اعلیٰ اخلاقی اقدار کے لیے ضروری ہے نہ کہ حرص وہوس کے لیے۔ خیر سے عاری قوت ابلیسی قوت ہے۔ چونکہ مغرب کا استعماری نظام ابلیسی نظام ہے اس لیے اِس کی قوت بھی ابلیسی قوت ہے۔ اس طاغوتی استعمار کو اپنا رعب ودبدبہ قائم رکھنے کے لیے طاقت کی جا و بے جا نمائش کی بھی ضرورت رہتی ہے چنانچہ مغربی تہذیب کے رہنما امریکہ کے حکمرانوں میں ابلیسی تکبر اور ابلیسی قوت وبرتری کا احساس دونوں یکجا ہو گئے ہیں۔ ڈیزی کٹر اور کلسٹر بم اتنے خوفناک ہیں کہ زمین کے بیس بیس فٹ اندر جا کر پھٹتے ہیں اور اوپر تک چٹانوں کو ریزہ ریزہ کر دیتے ہیں۔ طالبان حکومت ہی نہیں عام عوام بھی ان کی زد میں آئے ہیں۔ امریکہ کی حکمتِ عملی میں دہشت گردی کے خلاف جنگ کے ساتھ ساتھ حفظِ

ماتقدم کی جنگ کا پہلو بھی ہے۔ جس میں دشمن ملک پر پہلے سے جنگ مسلط کر دی جاتی ہے۔ اس کی مثال عراق ہے۔ یہ امریکی قومی تحفظ کی پالیسی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ امریکہ اس کرۂ ارض پر سب سے طاقتور قوم ہے لہٰذا امریکہ برداشت نہیں کرے گا کہ کوئی دوسری قوم اس کے برابر آنے کا تصور بھی کرے۔ آج مغرب ڈارون کے نظریۂ ارتقا نطشے کے آزاد نظریۂ قوت (۷۵) اور میکیاولی کے سیاست میں اقدار سے عاری معیار طاقت کے تصور کی عملی تصویر بن کر رہ گیا ہے۔ طاقت کے بے دریغ استعمال کو جائز اور ضروری قرار دے کر اسے اپنی برتری کا ذریعہ بنا لیا گیا ہے۔ خود ہنٹنگٹن اعتراف کرتا ہے کہ مغرب نے دنیا کو اپنے خیالات واقدار کے بل پر نہیں بلکہ منظم تشدد کے ذریعے فتح کیا ہے۔ (۷۶)

مغرب نے طاقت کا بڑا وحشیانہ استعمال کیا ہے۔ پہلی جنگ عظیم اور دوسری جنگ عظیم کی تباہی و بربادی، ویت نام کی جنگ، سرد جنگ کے بعد عالمِ اسلام کے خلاف کیمیاوی ہتھیاروں کا جارحانہ استعمال اس کے مظہر ہیں۔ اس کے مقابلے میں عالمِ اسلام عسکری، معاشی، علمی اور صنعتی طور پر بے حد پیچھے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سے مسلمان ممالک خاص طور پر مشرق وسطیٰ کے معدنی تیل کے ذخائر کی تحقیق و تحصیل مغربی ممالک کے اختیار میں رہی ہے۔ یہ طاقت ہی کا سبب ہے کہ اقوامِ متحدہ میں ویٹو (Veto) کا حق سپر پاورز (Super Powers) کے پاس ہے جس نے آج تک عالمِ اسلام کے مسائل حل نہیں کرنے دیے۔ گویا مغربی سامراج کے استعماری نظام کا قیام اور واستحکام طاقت کے بل پر ہے۔ وہ طاقت جو لادین ہو چکی ہے۔ مغربی تہذیب نے اپنی برتری کو طاقت کے زور پر قائم رکھا ہوا ہے۔ بالخصوص عسکری قوت کی دہشت نے مغرب کو سامراجی طاقت بنا دیا ہے۔ عالمِ اسلام کے معدنی تیل کے ذرائع پر کنٹرول، بین الاقوامی تجارت اور تجارتی راستوں پر کنٹرول، سیاسی نظام پر سیاسی و معاشی یا دونوں کا متحدہ جبر جس کے ذریعے مسلم حکومتوں کو جب چاہے تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ مغربی سیاست کی یہ طاقت علمی، عملی، معاشی، ٹیکنیکی، سیاسی ہر طرح کی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ طاقت انسان کا بہترین سرمایۂ حیات ہے اور انفرادی و اجتماعی نشوونما طاقت ہی کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے اسلام طاقت کے حصول کو لازمی قرار دیتا ہے۔ اقبال کی پہلی مثنوی ''اسرارِ خودی'' سراسر طاقت کے حصول کے متعلق ہے۔ یہاں ضربِ کلیم کے یہ اشعار ملاحظہ کیجیے:

مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی — کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
مرے لیے ہے فقط زورِ حیدری کافی — ترے نصیب فلاطوں کی تیزیٔ ادراک

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۵/ ۶۳۵)

طاقت بے حد ضروری ہے۔ خود اسلام کے لیے ضروری ہے۔ ورنہ اسلام افیون بن کر رہ جائے گا۔ طاقت کے بغیر مذہب فلسفہ ہے۔ چنانچہ آج عالمِ اسلام اور اسلام کی صورتحال ایک افیون اور فلسفے ہی تو بن کر رہ گئی ہے۔ مغربی استعمار عالمِ اسلام کے وجود کو نوچ نوچ کر کھا رہا ہے۔ یہ سب طاقت کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ جرمِ ضعیفی کی سزا ہے...... تاہم ''زورِ حیدری'' اپنے نفس کے لیے، مال و دولت کے لیے، اقتدار کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ ورنہ ''لادین قوت'' کے سیلاب میں علم و ہنر، سیاست و معیشت سب تنکے کی طرح بہہ جاتے ہیں۔ مغربی استعمار قوت کے نشے میں بدمست ہو کر عالمِ اسلام بلکہ دنیائے انسانیت کی قبا کو مسلسل چاک کرنے میں مصروف ہے۔ لیکن ایسا کوئی پہلی دفعہ نہیں ہو رہا۔ جب بھی قوت کو اخلاقیات سے الگ کیا گیا، وہ زہر ہلاہل بن کر رہ گئی۔ ابلیسیت نے تو جنم ہی اِس زہر سے لیا ہے۔

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں — سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک
تاریخِ اُمم کا یہ پیامِ ازلی ہے — صاحب نظراں! نشۂ قوت ہے خطرناک
اس سیل و سبک سیر و زمیں گیر کے آگے — عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک
لادیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر — ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۱/ ۵۴۱)

اسلام اِس زہر کو اخلاق سے وابستہ کر کے تریاق بنانا چاہتا ہے۔ جبھی تو اقبال کہتے ہیں کہ میں جسمانی قوت کو منتہائے مآل نہیں سمجھتا۔

> ''میں روحانی قوت کا قائل ہوں لیکن جسمانی قوت پر یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق و صداقت کی حمایت میں دعوتِ پیکار دی جائے تو میرے عقیدے کی رُو سے اس دعوت پر لبیک کہنا اس پر فرض ہو جاتا ہے۔ لیکن میں ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتا ہوں جن کا مقصد محض کشور کشائی ہے۔'' (۷۷)
>
> ''مسٹر ڈکسن کا ذہن ابھی تک یورپ والوں کے اِس قدیم عقیدے سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفاکی اور خونریزی کا درس دیتا ہے۔'' (۷۸)

آج بھی یہی صورتحال ہے۔ مسٹر ہننگٹن، مسٹر بش، مسٹر ٹونی بلیئر آج بھی اسلام کو تلوار کا مذہب سمجھتے

ہیں۔ان کا ذہن بھی ابھی تک یورپ والوں کے اس قدیم عقیدے سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفا کی اور خونریزی کا درس دیتا ہے۔حالانکہ اسلام کے عقیدے کے مطابق:

''جہاد اگر محرکِ او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است'' (۷۹)

یہ تصورِ جہاد مغرب کے تصورِ جہاد سے قطعاً مختلف ہے۔جس کا مقصد جوع الارض ہے۔جبھی تو اقبال نے یہ کہا ہے کہ:

''میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔'' (۸۰)

چنانچہ اسلام میں جہاد کا تصور بے حد وسیع ہے۔راہِ حق یا اعلیٰ اخلاقی اقدار کے لیے کی جانے والی ہر کوشش جہاد ہے۔لیکن شرط یہی ہے کہ وہ کوشش ذاتی اغراض سے ماوراء، پورے خلوص کے ساتھ اخلاقی اقدار کے لیے ہو۔امن وامان کے لیے، انسانیت کی بھلائی کے لیے اور تعمیر نفس کے لیے ہو۔جہاد کی جہت انفرادی بھی ہے، اجتماعی بھی۔یہ انسان کی ذات میں بھی ہوتا ہے، خارج میں بھی۔غرض وہ تمام تصورات جو اسلام کے حقیقی نصب العین کے خلاف ہوں اُن کی مخالفت جہاد ہے اور یہ جہاد فرد کے اندر بھی ہو سکتا ہے اور باہر بھی۔(۸۱) محض حرص وہوس کے لیے کی جانے والی کوشش، چاہے وہ تلوار کے ذریعے ہو یا قلم کے ذریعے، وہ مسلم کرے یا غیر مسلم ایک ایسی تلوار کی مانند ہے جو خود اس کے سینے کے پار ہوگی۔

ہر کہ خنجر بہرِ غیر اللہ کشید تیغِ او در سینۂ او آرمید

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال اردو، ص۶۴/۶۴)

اس حوالے سے مغرب کے زوال کے بارے میں اقبال کی یہ پیشین گوئی بڑی معنی خیز ہے۔

ع ''تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی''

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۵۱/۱۶۷)

ڈاکٹر سیّد عبداللہ نے درست ہی لکھا ہے کہ ہمارے زمانے میں لیگ آف نیشنز یا یونائیٹڈ نیشنز جیسے ادارے قائم کیے گئے ہیں لیکن حالات شاہد ہیں کہ یہ بھی مغربی طاقتوں کے استعمار اور تغلب کے اکھاڑے ہیں۔ اور ان کا اثر چھوٹی اقوام میں ثالث بننے اور اس میں (Foulplay) کرنے تک محدود ہے۔یہ مقہور و مجبور مسلم دنیا کو فریب دینے کی کوشش ہے۔مغرب کی محرومی یہ ہے کہ اس کے پاس صحیح غلط کی روحانی بنیاد نہیں

ہے۔(۸۲)چنانچہ چند دہشت گردوں کی آڑ میں لاکھوں بے بس انسانوں کو تباہ کر کے اذیت پسندی کی تشکیل کی جاتی ہے۔خود مسلمانوں کی تاریخ میں ایسے نمونے ملتے ہیں جو صریحاً اسلامی جہاد کے خلاف ہیں۔

> ''مجھے اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ مسلمان بھی دوسری قوموں کی طرح جنگ کرتے رہے ہیں۔ انہوں نے بھی فتوحات کی ہیں۔ مجھے اس امر کا بھی اعتراف ہے کہ بعض قافلہ سالار ذاتی خواہشات کو دین و مذہب کے لباس میں جلوہ گر کرتے رہے ہیں۔لیکن مجھے پوری طرح یقین ہے کہ کشور کشائی اور ملک گیری ابتداً اسلام کے حقیقی مقاصد میں داخل نہیں تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کو کشور کشائی میں جو کامیابی ہوئی میرے نزدیک وہ اسلام کے مقاصد کے حق میں بے حد نقصان دہ تھی۔ اس طرح وہ جمہوری اقدار اور اقتصادی اصول نشوونما پا سکے جن کا ذکر قرآنِ کریم اور احادیث نبوی میں آیا ہے۔''(۸۳)

ایسا صرف ماضی ہی میں نہیں ہوا۔ ہمارے زمانے میں بھی جہاں صحیح اسلامی تصور کے مطابق سچے مجاہد موجود ہیں وہاں ایسے ''مجاہد'' بھی موجود ہیں جن کا ذکر اقبال نے کیا ہے جو محض ذاتی اقتدار و مفادات کے لیے اسلام کے تصورِ جہاد کو استعمال کر کے اس کو مسخ کرتے ہیں۔ڈاکٹر سیّد عبداللہ نے اس سلسلے میں خوب لکھا ہے:

> ''مغرب کے مستشرقین، صلیبی ذہن کے مصنفوں اور ان کے شاگرد دیسی مغرب زدگان یا ہمارے یہاں کے انتہا پسند غالی ذہنیت رکھنے والوں کے نزدیک ''فاقتلو هم حیث ثقفتموهم'' کی آڑ میں بے محابا تلوار چلاتے رہنے کا نام جہاد رکھ چھوڑا ہے۔لیکن اس نعرے کی جوش آفرینی کے باوجود اس کی غلط تعبیر کا اسلام کی سچی تعلیمات پر بہت برا اثر پڑتا ہے اور جہاد کی یک طرفہ اور ادھوری تصویر سے اسلام کے بارے میں توحش بڑھتا ہے۔''(۸۴)

اور مظہر الدین صدیقی کا یہ بیان بھی بے حد دلچسپ ہے کہ:

> ''جہاد اس کا نام نہیں کہ ہم تلوار لے کر غیر مسلموں پر چڑھ دوڑیں خواہ غیر مسلم اقوام اخلاق اور انصاف میں ہم سے آگے ہوں اور خود اپنی اور اپنے گھر کی

> خرابیوں کو نظر انداز کر دیں۔ جہادِ نفس انفرادی سے شروع ہوتا ہے پھر معاشرے اور قومی اصلاح کے دائرے میں داخل ہوتا ہے۔ جب تک ہمارا اپنا گھر پاک و صاف نہ ہو، جب تک ہمارے معاشرے میں معاشی عدل، سیاسی مساوات اور مذہبی رواداری کی کمی ہو اس وقت تک ہمیں یہ حق کس طرح پہنچ سکتا ہے کہ ہم غیروں کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھیں؟ آج مسلمانوں کو سب سے پہلے اپنے خلاف جہاد کرنا ہوگا قبل اس کے کہ وہ دوسروں کے خلاف جہاد کا تصور کریں۔'' (۸۵)

بالفاظِ دیگر اسلام کا تصور خراب کرنے میں جہاں مغرب کا کردار ہے وہاں ''دیسی مغرب زدگان'' اور ''انتہا پسند غالی ذہنیت رکھنے والوں'' کا حصہ بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اسلام میں موجود ملوکیت، ملائیت اور خانقاہیت کی بڑی مذمت کی ہے۔ اس انتہا پسندی اور شدت پسندی کا نتیجہ کیا نکلا ہے؟ یہی کہ مغرب نے مسلمانوں کو مہذب بنانے کا مشن شروع کر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب کے نزدیک تہذیبوں میں اصل تصادم اسلام اور مغرب کے مابین ہے۔ نئی صدی کے آغاز کے ساتھ جو فلسفہ مغرب میں بالخصوص امریکہ میں منظر عام پر آ رہا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو رواداری سکھائی جائے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ نظریات میں وابستگی کی شدت کو کم کریں۔ جہاد کے لفظ کو غیر معمولی نفرت سے دیکھا جائے۔ مسلمان یہ بھول جاتے ہیں کہ مغرب ہر لمحہ اس کی تاک میں ہے۔ وہ کسی موقع کو ضائع نہیں جانے دیتا۔ پان اسلامزم کے حوالے سے اقبال کا بیان درج کیا جا چکا ہے۔ اب ڈاکٹر جاوید اقبال کی یہ سطور ملاحظہ کیجیے:

> ''ظفر علی خاں کے مطابق ''یورپ کے عام آدمی کے لیے'' پان اسلامزم کی اصطلاح ایک ایسے عظیم اسلامی اتحاد کے مترادف تھی جسے عیسائی دنیا کی سیاسی طاقت کے خاتمے کے لیے قائم کیا گیا تھا۔ چنانچہ مراکش، طرابلس، ایران اور مقدونیہ پر چڑھائی کے لیے اس اصطلاح کو خوبصورتی سے استعمال کیا گیا۔ عیسائی دنیا کے طالع آزماؤں نے اس خیالی خطرے کی آڑ میں اپنے سادہ لوح جوشیوں کے جذبات کو خوب ابھارا جس کے نتیجے میں مسلمانوں کو گھروں سے بے گھر اور زمینوں جائیدادوں سے محروم ہونا پڑا۔'' (۸۶)

آج بھی مغرب اسلام اور مسلمانوں کو دہشت پسند، بنیاد پرست، تشدد پسند کے روپ میں پیش کر رہا ہے جس سے بالخصوص مغربی تہذیب وتمدن کو خطرہ ہے۔ مغرب کا ابلیسی نظام عقل طاغوتی کا حامل ہے۔ چنانچہ اِس ابلیسی عقل کے حامل طبقے کی اوّلین کوشش یہ ہوتی ہے کہ عقل پر اجارہ داری قائم کرے۔ وہ کوشش کرتا ہے کہ اخبار وجرائد، رسل ورسائل غرض میڈیا اور تمام ذرائع جن سے عقل اپنے مطالب کا اظہار کر سکے اس پر اجارہ قائم کرے۔ اس اجارہ داری کے ذریعے وہ اپنی مرضی کے مطابق رائے عامہ کو شکل دینے کی کوشش کرتا ہے۔ اسلام ہر قسم کی اجارہ داری کے خلاف ہے۔ پس یہ سب باتیں ایسی محرمات ہیں جو خود اسلام کے خلاف اعلانِ جنگ ہیں۔ آج میڈیا پر مغرب کی اجارہ داری ہے۔ اصطلاحیں/ڈسکورس تخلیق کرنا، ان کو عام کرنا اور عوام الناس کے ذہن کو اپنے مفادات کے مطابق ڈھال لینا مغرب کے لیے بائیں ہاتھ کا کام ہے۔ بقول جاوید اقبال:

''اسلام یا مسلمانوں کے خلاف جو مفروضے یورپی اور امریکی میڈیا قائم کر بیٹھا ہے اسی پر مبنی ''غذا'' وہ اپنے خواص وعوام کو فراہم کرتا ہے۔'' (۸۷)

ہوائیں ان کی، فضائیں ان کی، سمندر ان کے، جہاز ان کے
گرہ بھنور کی کھلے تو کیونکر؟ بھنور ہے تقدیر کا بہانہ

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۳۵/۴۵۹)

چنانچہ اسلام کو متشدد مذہب اور مسلمان کو دہشت گرد کے طور پر اُبھارا جا رہا ہے۔ تاہم ڈاکٹر جاوید اقبال کا یہ مؤقف بھی درست ہے کہ:

''ہم خود بھی مغربی میڈیا کو ایسا سوچنے کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں۔'' (۸۸)

اس اعتبار سے مغرب کے ادارے جنگ وجدل اور تصادم کا استحصال کرنے کی بجائے نہ صرف جبر و استحصال کے فروغ کا باعث ہیں بلکہ اسلامی اور مغربی تہذیب کے درمیان خلیج میں اضافہ کر رہے ہیں۔ مغرب، مغربی اداروں اور مغربی کانفرنسوں کے اس کردار کو اقبال نے اپنے دور میں خوب پہچان لیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

''مسٹر ڈکسن نے درست کہا کہ جنگ خواہ حق وصداقت کی حمایت میں ہو یا ملک گیری اور فتح مندی کی خاطر، تباہی وبربادی اس کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس لیے ہر صورت میں اس کے استحصال کی کوشش کرنی چاہیے۔ مگر ہم دیکھ چکے ہیں کہ معاہدے، لیگیں، پنچایتیں، کانفرنسیں، جنگ وجدل کا استیصال نہیں کر سکتیں۔ اگر اس سعی وکاوش میں ہمیں پہلے سے مؤثر طور پر کامیابی ہو بھی جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ استعمار پسند اقوام جن قوموں کو

تہذیب وتمدن میں اپنا ہم سر نہیں سمجھتیں انہیں اپنے جور وستبداد اور استحصال کا نشانہ بنانے کے لیے پر امن وسائل اختیار کر لیں گی۔" (۸۹)

چنانچہ اقوام متحدہ، ورلڈ بنک، آئی ایم ایف، یورپی یونین، نیٹو، مغربی میڈیا وغیرہ ایسے ہی پر امن وسائل ہیں جن کو مغربی طاقتیں آج اسلام کو اپنے جور واستبداد اور استحصال کا نشانہ بنانے کے لیے استعمال کر رہی ہیں۔

اس کے برعکس اسلام میں نہ تشدد ہے نہ عوام الناس کا استحصال یا خون خرابا۔ اسلام قوت کا قائل ہے لیکن فاشطیت کا قائل نہیں ہے۔ مغرب کا رجحان قوت کے بے دریغ استعمال کی طرف ہے لیکن اسلام میں ایسا ممکن نہیں ہے۔

> "فاشطیت سرمایہ داری کے موجودہ نظام سے مختلف یا آزاد طور پر اس کے مخالف کوئی چیز نہیں ہے۔ اس کے برعکس فاشطیت موجودہ سرمایہ داری کے انتہائی زوال کی حالت میں اس کی خصوصیات اور اس کی حکمت عملی کو بڑے مربوط انداز میں عمل میں لاتی ہے۔ فاشطیت مزدور تحریکوں کو کچلتی ہے، پارلیمانی عمومیت کو دبانے کی کوشش کرتی ہے، شہنشاہیت کو معاشی تقویت فراہم کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتی ہے، سامراجی رقابتیں بڑھاتی ہے اور اس طرح فاشطیت اقوام کو جنگ کی طرف کھینچتی ہے نہ وہ دائمی امن کے امکان کی قائل ہے اور نہ امن کے فائدے کی۔" (۹۰)

اِس لیے کہ ملوکیت ہو یا ملوکیت کی کوئی شکل (فاشطیت جمہوریت وغیرہ)، اسے ہر حال میں ایک دشمن کی ضرورت ہے جو اسے ہر حال میں متحرک وتوانا رکھے۔ بالفاظِ دیگر ملوکیت کی غذا امن کی بجائے تصادم ہے جبکہ:

> "دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رُو سے ہر شے پر مقدم ہے۔ نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو یا ہٹلر کی قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی خاطر پامال کیا، مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فراق

اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت
میں قانونِ الٰہی کی پابند ہے۔" (۹۱)

اقبال نے مسولینی کے اعتراف کے پردے میں بڑے مدلل انداز میں فاشطیت اور ملوکیت کو ایک ہی تھالی کے چٹے بٹے قرار دے کر دونوں کی ناقابل تردید انداز میں مذمت کی ہے۔

میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لگتا ہے کیوں؟ ہیں سبھی تہذیب کے اوزار! تو چھلنی، مَیں چھاج
میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج؟
پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج!

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۶۲/۶۶۲)

پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی...... یہی آج امریکہ کی رہنمائی میں مغربی سامراجی استعماری نظام کر رہا ہے۔ کل ۱۹۳۵ء میں مسولینی نے حبشہ کو یغما گری کا ہدف بنایا تھا، آج بُش افغانستان، عراق کو اپنی یغما گری کا ہدف بنا رہا ہے۔ اس لیے آج بھی اقبال پیر کلیسا سے مخاطب ہیں:

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر ہے کتنی زہر ناک ابی سینیا کی لاش
ہونے کو ہے یہ مردۂ دیرینہ قاش قاش!
اے وائے آبروئے کلیسا کا آئنہ روما نے کر دیا سرِ بازار پاش پاش
پیر کلیسیا! یہ حقیقت ہے دلخراش

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۷/۶۵۷)

اسلام اصولی طور پر دہشت گردی، تشدد، خودکشی سے واقف ہی نہیں ہے۔ پھر یہ چیزیں عالمِ اسلام میں کیسے پیدا ہو گئیں؟ بہت آسان جواب ہے۔ "لردان فرنگی اور مُلاّ" یعنی اسلام میں ملوکیت و مُلاّئیت کی وجہ سے...... یقیناً درست ہے۔ لیکن معاملہ صرف یہاں تک نہیں ہے۔ یہ تصویر کا صرف ایک رُخ ہے۔ اپنے جسم پر بم باندھ کر اپنے آپ کو ریزہ ریزہ کر دینا اتنا آسان کام نہیں ہے۔ یہ تو کسی شدید نفسیاتی دباؤ اور بے بسی کا عکاس ہے۔ اس کی جڑیں تلاش کی جائیں تو امریکہ اور یورپ کے استعماری مظالم میں ملیں گی۔ انہی استعماری مظالم کی وجہ سے خودکش حملہ آوروں کو اپنا مقدمہ اس انداز سے لڑنا پڑ رہا ہے۔ قاضی عیسیٰ اور ڈاکٹر جاوید اقبال نے درست لکھا ہے کہ امریکہ کی منافقانہ پالیسیاں اور طوطا چشمی آج بعض اسلامی ممالک میں انتہا پسندی، دہشت گردی اور

خودکش حملوں کا سبب بنی ہوئی ہے چنانچہ یہ بات ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ دنیا میں نئی دہشت گردی کی ابتدا وطن کی آزادی کی تحصیل کی خاطر مجاہدین کے جنگ سے ہوئی۔ ان مجاہدین کا تعلق مختلف اقوام سے تھا۔ جنہوں نے اپنے اپنے اوطان کی آزادی یا اپنے حقوق کے تحفظ کی خاطر جدوجہد میں ریاستی جبر کے مقابلے میں تشدد کا طریقہ اختیار کیا۔ مغربی تہذیب کی اسلام دشمنی کی جڑیں بے حد گہری اور طویل تاریخ میں پیوست ہیں لیکن سرد جنگ کے بعد امریکہ نے باقاعدہ اعلان کردیا کہ مغربی تہذیب کا سب سے بڑا دشمن اسلام ہے۔ اگر امریکہ لبرل جمہوریت کا علمبردار ہے تو پھر اخلاقی طور پر بہتر تھا کہ امریکی قوم بالغ نظر قوم کی حیثیت سے مسلم خودکش حملوں (دہشت گردی؟) کا جائزہ لے کر ان اسباب کو دور کرنے کی کوشش کرتی۔ لیکن یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ امریکہ تو خود اسرائیل کا حامی وناصر ہے۔ ریاستی دہشت گردی کا مظاہرہ خود امریکہ نے افغانستان اور عراق میں کیا ہے جہاں دہشت گردوں کا خاتمہ کرنے کے لیے ان ممالک کی اینٹ سے اینٹ بجادی گئی۔ معصوم شہریوں کے اس قتلِ عام پر ہی تو نوم چومسکی نے کہا تھا کہ یہ دہشت گردی کے خلاف جنگ نہیں بلکہ خود دہشت گردی ہے اور امریکہ واحد ریاست ہے کہ جس کی بین الاقوامی دہشت گردی کی بنا پر عالمی عدالت نے بھی مذمت کی ہے اور اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے گا کہ ورلڈ ٹریڈ سنٹر کو تباہ مسلمانوں نے کیا تھا، تب بھی بے گناہ عوام اور معصوم بچوں کا کیا قصور تھا؟ جب لیڈر طاقتیں جو انصاف پسندی کی دعوے دار ہیں خود ریاستی دہشت گردی کی مرتکب ہوں گی تو اس شر پسندی کا الزام اپنے دشمنوں پر ہی لگائیں گی۔ چاہے وہ بے قصور ہوں۔ دراصل ملوکانہ ابلیسی نظام اپنی ترقی وتسلسل برقرار رکھنے کے لیے کسی نہ کسی خوفناک غنیم یا خطرۂ عظیم کا متلاشی رہتا ہے۔

''ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش''

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۷/ ۶۵۷)

موجودہ منظر نامے میں مغربی ملوکیت کا یہ دشمن ''مسلم دہشت گردی'' ہے۔ جو نیوکلیئر یا کیمیاوی ہتھیاروں سے لیس ہوکر ایک بے چہرہ خودکش مقابل کی صورت میں مغرب کے نافذ کردہ نئے عالمی نظام کو تہہ وبالا کرنے کا موجب بن سکتی ہے۔ لہٰذا بقول امریکہ دہشت گردی کے خلاف جنگ اسلام کے خلاف جنگ نہیں ہے بلکہ دہشت گردی کے خلاف ہے، لیکن ہر مسلمان کو اس شبہ کی نگاہ سے دیکھنا کہ کہیں وہ دہشت گرد تو نہیں، اس کا معمول بن چکا ہے بلکہ پاکستان جیسی لبرل حکومتیں جو امریکہ کے ساتھ دہشت گردی کے خلاف جنگ میں پیش پیش ہیں، ان کے بارے میں بھی مغربی میڈیا اسی نقطۂ نظر کی تشہیر کرتا ہے کہ وہ کمزور ہیں، ان کو عوامی تائید حاصل نہیں اور

مسلم''انتہا پسند'' جب چاہیں ان پر غلبہ حاصل کر سکتے ہیں۔اقوام متحدہ ابھی تک دہشت گردی کی تعریف متعین نہیں کر سکا۔امریکہ اور یورپی اقوام کے نزدیک قومی آزادی کے لیے تحریکیں بھی دہشت گردی کے زمرے میں آتی ہیں۔لیکن یہاں بھی منافقت ہے کیونکہ یہ تعریف صرف مسلمانوں کے لیے ہے۔چنانچہ امریکہ کے نزدیک فلسطین کی تحریک آزادی دہشت گردی کے زمرے میں آتی ہے جبکہ اسرائیل اپنی حفاظت کے لیے فلسطینیوں کی نسل کشی پر مجبور ہے۔ایسا رویّہ تمام عالمِ اسلام کے ساتھ ہے دہشت گردی کی آڑ میں ہر طرف مغرب اور اس کے حواریوں کے کے ہاتھوں مسلمان ہی مر رہے ہیں''پس دہشت گردی کے خلاف عالمگیر جنگ دراصل مسلمانوں کے خلاف جنگ ہے۔'' اس جنگ میں مسلم حکومتیں مجبوراً یا مفادات کے لیے امریکہ اور اتحادیوں کے ساتھ ہیں۔(۹۲) اقبال نے جو تنقید مسولینی پر ۱۹۳۵ء میں کی تھی وہ آج بھی درست ہے۔کچھ اشعار مندرجہ بالا سطور میں درج کیے گئے ہیں۔اب یہ شعر دیکھیں:

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال　　　غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش

ہر گرگ کو ہے برّۂ معصوم کی تلاش

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۱۵۷/ ۶۵۷)

اس صورتحال کا واحد علاج اسلام اور مغرب کے درمیان مکالمہ ہے جس کے اقبال انتھک مفسر تھے۔اس لیے کڑی تنقید کے باوجود نہ وہ مشرق سے بیزار ہیں نہ مغرب سے۔ان کی تنقید جائز اصولوں کی بنیاد پر ہے وہ دونوں کو صحت مند دیکھنا چاہتے ہیں۔وہ دونوں کو ایک دوسرے کے قریب لانا چاہتے ہیں۔

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر　　　فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۱۲۱/ ۶۲۱)

اقبال کے نزدیک کسی ایسی شخصیت کی اشد ضرورت ہے جو دونوں کے تنازعات طے کرا کر ان کو ملا دے۔کیونکہ جتنی بھی کانفرنسیں ہوتی ہیں یا معاہدے ہوتے ہیں وہ مغربی اقوام کی بے حسی اور دروغ گوئی کی نذر ہو جاتے ہیں۔چنانچہ اقبال نے پہلے''اسرارِ خودی'' میں ایسی شخصیت کو آواز دی تھی جو شورشِ اقوام کو ختم کرا دے۔

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا　　　اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا

رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو　　　در سوادِ دیدہ ہا آباد شو

شورشِ اقوام را خاموش کن　　　نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن

خیز و قانونِ اخوت ساز دہ   جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح   جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح

(اسرارِ خودی / کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۶/۴۶)

اِس کے بعد مسٹر ڈکسن کے جواب میں نکلسن کے نام خط میں لکھا تھا:

> ''ہمیں ایک ایسی زندہ شخصیت کی ضرورت ہے جو ہمارے معاشرتی مسائل کی پیچیدگیاں سلجھائے۔ ہمارے تنازعات کا فیصلہ کرے اور بین الاقوامی اخلاق کی بنیاد مستحکم طور پر استوار کرے۔'' (۹۳)

اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسی شخصیت آئے کہاں سے؟ کیونکہ اقبال مشرق و مغرب سے، موجودہ اسلام اور عالمِ اسلام سے غیر مطمئن ہیں۔ مغرب کا انسان نہایت میکانکی، سامراجی تہذیب میں ڈھلا ہوا۔ تہذیبی تکبر کا شکار باشندہ ہے۔ مسلمان نو آبادیاتی نظام میں جکڑا ہوا دیسی باشندہ ہے۔ ذہنی طور پر غلام، شکستہ، زخم خوردہ، بے عمل، تصوف کے دھندلکوں میں لپٹا ہوا۔ ''مشرق بھی خراب ہے مغرب بھی۔ عالم تمام مردہ و بے ذوقِ جستجو ہے۔'' (۹۴) اقبال کے نزدیک ایسا تشخص بیدار کرنے کے لیے حقیقی اسلام سے اور حقیقی اسلامی تہذیب سے وابستگی ضروری ہے۔ کیونکہ صحیح اسلامی تہذیب عقائد اور مذاہب سے چھیڑ چھاڑ کرنے کی بجائے اخلاقی اصولوں پر شخصیت کی تعمیر کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلام ایک زندہ قوت ہے جو لوگوں کے مذہب اور عقائد کو تسلیم کرنے کے باوجود انہیں رشتہ اخوت میں پرو دیتا ہے۔ عیسائی عیسائی ہی رہتا ہے، مسلمان مسلمان ہی رہتا ہے، کسی کو اپنا مذہب تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ حریت، مساوات اور اتحادِ انسانی اسلام کے وہ بنیادی اصول ہیں جو اقوامِ عالم کو متحد کرتے ہیں اور بین المذاہب ہم آہنگی اور بین الملی اشتراک کو استوار کرتے ہیں۔ اس طرح جو شخصیت اور جو تشخص ابھرتا ہے اس کی کیفیت یہ ہوتی ہے:

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند

(بالِ جبریل / کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۳/۳۵۷)

یہاں سے اسلام یا اسلامی تہذیب کی آفاقیت کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ اسلام جس آفاقی تہذیب کے تصور کو پیش کرتا ہے وہ سامراجی تصور نہیں ہے بلکہ اپنے بنیادی اصولوں، حریت و مساوات اور اتحادِ انسانی کی بنا پر ایسا

تصور ہے جو تمام تہذیبوں کی اکثریت اور ان کی آزادی کو تسلیم کرنے کے باوجود، ان کے فطری امتیازات کو قائم رکھتے ہوئے، انہیں ایک لڑی میں پرو کر متحد کر دیتا ہے۔ اس طرح ایک ایسی آفاقی تہذیب اُبھر آتی ہے جو تمام تہذیبوں کے نفسیاتی تقاضوں کو بھی پورا کرتی ہے اور ان کو متحد بھی رکھتی ہے۔ اس طرح اسلام کا تصور، تہذیبی تکثیریت اور تہذیبی آفاقیت دونوں پر حاوی ہے۔ وہ تہذیبی تکثیریت کو قائم رکھنے کے باوجود تمام تہذیبوں کو اخوت واتحاد کے رشتے میں منسلک کر دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں مغربی تہذیب بھی آفاقیت کے دعوے کرتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ جس تہذیب کی بنیاد ثنویت یا رہبانیت پر ہو، جو انسان کے تمام نفسیاتی وجذباتی تقاضوں کو پورا نہ کرتی ہو، جو خالص مادیت کے اصولوں پر استوار ہو اور انسان کے فطری اخلاقی تقاضوں کو پورا نہ کرتی ہو، جس کی سیاست ومعیشت ''تہذیبی مشن'' پر استوار ہو، جو اپنا آغاز ہی سامراجی ونوآبادیاتی نظام سے کرتی ہو، جو ''ملوکانہ نفسیات'' کی حامل ہو وہ کیسے آفاقیت کا دعویٰ کر سکتی ہے؟

آفاقیت تو زندگی کے ہر جزو کی تکمیل کرنے کا نام ہے، زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہونے کا نام ہے۔ اگر مغربی تہذیب کے آفاقیت کے دعوؤں کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی زندگی کے اخلاقی روحانی تقاضوں کے لیے پھر کسی دوسرے سسٹم یا دوسری تہذیب کی طرف دیکھنا پڑے گا۔ پس مغربی تہذیب ادھوری ہے۔ یک طرفہ ہے۔ اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مغربی تہذیب کے بنیادی نقائص اس کی بنیادوں میں شامل ہیں یعنی مغربی تہذیب میں یہ نقائص بعد میں پیدا نہیں ہوئے (جیسا کہ ''مغربی تہذیب کے عناصر ترکیبی'' میں حضرت عیسیٰؑ کے حوالے سے تبصرہ کیا جا چکا ہے کہ ان کی تعلیمات اور ان سے وابستہ تہذیب کو عمل میں آنے کا موقع ہی نہ مل سکا) بلکہ ابتدا ہی سے اس میں موجود ہیں۔ اس کی بنیادوں میں شامل ہیں اور اسی لیے یہ بنیادی نقائص اس تہذیب کے اپنے ہیں۔ جبکہ اسلام اپنی خالص نکھری ہوئی شکل میں ایک تہذیب کے طور پر رائج ہوا (چاہے مختصر مدت کے لیے ہی کیوں نہ ہوا ہو) اس لیے آج جو خامیاں نظر آتی ہیں وہ اسلامی تہذیب کی نہیں ہیں بلکہ اسلام کا سرچشمہ بعد میں گدلا ہوا ہے۔ جہاں تک حقیقی اسلام اور اسلامی تہذیب کا تعلق ہے تو اسلامی تمدن اسلام کی ہی عملی صورت کا نام ہے اور اسی لیے توازن کی اعلیٰ مثال ہے (جیسا کہ گزشتہ صفحات میں، وطنیت وقومیت کے باب میں، اقبال کے کئی ایسے اقتباسات درج کیے گئے ہیں جن سے اسلامی تعلیمات کی عالمگیریت و آفاقیت ظاہر ہوتی ہے۔)

پہلے باب میں ''تہذیبی تکثیریت'' کے ذیل میں بیان کیا جا چکا ہے کہ مغرب کا آفاقی تہذیب کا تصور حقیقت پر مبنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ آفاقی تہذیب کا یہ تصور مغرب کا سامراجی تصور ہے اور اسی تہذیبی مشن کا حصہ

ہے جو مغرب نے نوآبادیاتی نظام کو مستحکم کرنے کے لیے وضع کیا۔ آفاقی تہذیب کا یہ ملوکانہ تصور انسانی اور تہذیبی نفسیات کے خلاف ہے کیونکہ ہر تہذیب اپنا اثبات چاہتی ہے۔ عہد جدید میں فوکویاما نے تاریخ کی پختگی کے تصور کے تحت مغربی لبرل جمہوریت کی آفاقیت کا تصور پیش کیا کہ اب مغرب کی آزاد جمہوریت اور آزاد تجارت ہی انسانی فلاح و نجات کا واحد راستہ ہے۔ ہنٹنگٹن کا تہذیبی تکثیریت کا نظریہ بھی بالآخر اسی مغربی آفاقی تہذیب کے تصور میں بدل جاتا ہے۔ اس کے نزدیک چینی، جاپانی، ہندی، افریقی، لاطینی، امریکی اور اسلامی سب تہذیبیں جس اکیلی توانا اور طاقتور تہذیب سے ٹکرا رہی ہیں وہ جدید مغربی تہذیب ہے۔ وہ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ فی الوقت مغرب (یعنی انسانیت) کو سب سے بڑا خطرہ بنیاد پرستی، تنگ نظری، تشدد، جہالت اور آمریت کی وجہ سے اسلامی تہذیب سے ہے۔ چنانچہ آج اگرچہ مغربی تہذیبوں کی بنیادوں میں زوال کے آثار دکھائی دے رہے ہیں تاہم مغربی تہذیب آج بھی دنیا کی تمام تہذیبوں میں اپنی روشن خیالی، سائنسی ترقی، جمہوری اقدار، انفرادیت پسندی، سائنسی ترقی اور سیکولرازم کی وجہ سے سب سے منفرد اور طاقتور تہذیب ہے اور ایک مہذب اور ترقی یافتہ تہذیب ہونے کی وجہ سے یہ مغرب کی ذمہ داری ہے کہ وہ نہ صرف اسلامی تہذیب کو بلکہ تمام دنیا کو مہذب اور ترقی یافتہ بنائے (۹۵) بالفاظ دیگر مغربی مفکرین و سیاسیین کے نزدیک مغرب ہی دنیا کا واحد نجات دہندہ ہے اور انسانیت کی شرف عظمت کا واحد معیار مغربی تہذیب، مغربی لبرل جمہوریت ہے جس کی قیادت کا الوہی و تہذیبی فریضہ (مشن) یورپ کے بعد اب امریکہ کو سونپا گیا ہے۔

عالم انسانیت جس میں بیک وقت کئی تہذیبیں موجود ہوں اس کی تہذیبی، تاریخی، سیاسی، نفسیاتی، معاشی ضروریات آفاقی تہذیب کا وہ تصور پورا نہیں کرسکتا جو مغرب کی فاشسٹ اقتدار کی حکمت عملی کا حصہ ہے۔ البتہ دنیائے انسانیت کو ایسی آفاقی اور عالمگیر تہذیب کی ضرورت ضرور ہے جو تہذیبی تکثیریت کو برقرار رکھتے ہوئے تمام تہذیبوں کو ایک رشتہ اخوت میں منظم و متحد کردے (اسلام ایسی ہی تہذیب فراہم کرتا ہے)۔ کیا مغربی تہذیب یہ تمام تقاضے پورے کرتی ہے؟ کیا مغربی تہذیب، لبرل جمہوریت یا مغرب کا عالمی نظام موجودہ دنیا کے مسائل کا واحد حل ہے؟ مغربی تہذیب کے عناصر ترکیبی، ''تہذیبی مشن'' اور ''ملوکانہ نفسیات'' کو مدنظر رکھا جائے تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مغربی تہذیب، مغربی لبرل جمہوریت ہی دنیا کی نجات کا واحد راستہ ہے؟ اقبال کے نزدیک تو یہ ''سرمایہ داروں کی جنگ زرگری'' ہے۔ لبرل جمہوریت ''نیلم پری'' کے روپ میں ایک ''دیو استبداد'' ہے جس کا ''چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر'' ہے۔ اخلاقی اقدار کے فقدان کی وجہ سے مغربی سائنس کی ترقی اور لبرل

جمہوریت اجتماعی فلاح و بہبود کی بجائے ''ملوکانہ اغراض''، ''حکمتِ فرعونی'' اور ''حکمتِ اربابِ کیں'' کا نمونہ بن کر رہ گئی ہے۔

حکمتِ اربابِ کیں مکر است و فن　　مکر و فن ؟ تخریبِ جاں تعمیرِ تن!

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۱۱/۱۵)

چنانچہ ''American way of life''، ''A Multipolar,Multicivilizational world''، ''Universal civilization''، ''Justic''، ''Liberalism'' کی جو تکرار بُش کے بیانات میں، فوکویاما کی ''تاریخ کے خاتمے'' میں اور ہنٹنگٹن کے ''تہذیبی تصادم'' میں ملتی ہے۔ اور اسلامی ممالک کو مہذب، ترقی یافتہ اور جمہوری بنانے کا جو عزم بُش کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لیے مغرب کے اس سامراجی نوآبادیاتی ''تہذیبی مشن'' کو مدنظر رکھنا ضروری ہے جس کی بنیادوں پر مغربی تہذیب اور جمہوریت کی عمارت تعمیر ہوئی ہے اور آج جس کے پس منظر میں کپلنگ کا نظریہ ''سفید آدمی کا بوجھ'' (۹۶) کار فرما ہے۔ اس ''ملوکانہ نفسیات'' اور ''تہذیبی مشن'' کے تحت یہ عزائم سراسر فریب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے استعماری سیاست، ذاتی اقتصادی مفادات اور عالمگیریت کے روپ میں جدید ترین نوآبادیاتی نظام کے ذریعے عالمِ اسلام بلکہ دنیا کا ثقافتی و معاشی استحصال تہذیبوں کی ترقی کا ذریعہ تو نہیں بن سکتا، نئے عالمی نظام (New World Order) کے پردے میں تمام عالمِ انسانیت کے نظام کو اپنے قبضے میں لینا حقیقی لبرل جمہوریت کا مقصد تو نہیں ہو سکتا۔

انیسویں صدی میں یورپ کے نوآبادیاتی سامراج (Colonial Imperialism) نے اور بیسویں صدی میں امریکی سرمایہ داری نے جمہوریت، سائنس اور ٹیکنالوجی کے نام پر مغربی تہذیب و تمدن کا غلبہ اور رعب و دبدبہ پہلے ہی ایشیا و افریقہ پر قائم کر رکھا تھا۔ اب سیاسی و فوجی طاقت کے بل پر ایک نئے عالمی نظام اور جدید ترین ذرائع ابلاغ (Media) کے ذریعے اس کو پوری شدت سے فروغ دیا جا رہا ہے۔ یوں ایک نئے مغربی عالمی نظام اور عالمی تہذیب کی راہوں کو استوار کیا جا رہا ہے۔ اور یہ اسی عالمی نظام اور عالمی تہذیب کا تسلسل ہے جس کے لیے انیسویں صدی میں یورپ نے فتوحات حاصل کیں، بیسویں صدی میں امریکی سرمایہ داری کے مقاصد بھی اس سے مختلف نہ تھے … چنانچہ لیگ آف نیشنز اور یونائیٹڈ نیشنز کے محرکات میں بھی، اور ان دونوں اداروں کے ذریعے جو عالمی نظام قائم کیے گئے ان کے مقاصد میں بھی، قیامِ امن، مساوات اور اتحادِ انسانیت کے (کھوکھلے) نعرے

تھے۔آج بھی امریکہ کی رہنمائی میں مغرب کی طرف سے جس عالمی نظام اور عالمی تہذیب کی باتیں ہو رہی ہیں اس کی بنیاد بھی نام نہاد ''جمعیت اقوام'' بالفاظِ دیگر انسانیت کے اتحاد پر ہے۔''اس نئے عالمی نظام کا تصور بیسویں صدی میں پہلی جنگ عظیم کے بعد باقاعدہ طور پر منظر عام پر آیا تھا۔ استعماری طاقتوں کی اس جمعیت ''جمعیتِ اقوام''، (لیگ آف نیشنز) کا مرکز جنیوا قرار پایا۔لیکن یہ وہ لیگ آف نیشنز نہ تھی جس مقصد کے لیے اسے قائم کیا گیا تھا۔امریکی صدر ولسن نے امریکی کانگریس سے تقریر کرتے ہوئے کہا تھا کہ:

''اس وقت دنیا کا امن وامان خطرے میں ہے، ہم جس بات کے لیے کوشاں ہیں وہ ایک بین الاقوامی نظام ہے۔جس کی بنیاد واضح طور پر حق وانصاف کے آفاقی اصولوں پر ہو، محض امن کے نام پر کاغذی پلندے نہ ہوں۔''

''مگر جو جمعیتِ اقوام بنی وہ یورپ کے اتحادی فاتحین (برطانیہ، فرانس، اطالیہ وغیرہ) کی تھی۔ لیگ آف نیشنز کی موجودگی میں انہی استعماری طاقتوں نے مراکش، الجزائر، طیونس، لیبیا، فلسطین، مصر، شام، عراق، پنجاب، مالا بار، ابی سینا، چین غرض افریقہ اور ایشیا میں جو استعماری کھیل کھیلا اس داستان کا ہر لفظ درد سے لکھا ہوا ہے۔''(۹۷) جمعیتِ اقوام اور اس کے طرزِ عمل پر اقبال نے بے حد تلخ تبصرہ کیا اور اسے ''کفن چوروں کی ٹولی'' قرار دیا۔

برفتد تا روشِ رزم دریں بزمِ کہن درد مندانِ جہاں طرحِ نو انداختہ اند
من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند بہرِ تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۱۹۳/۳۶۳)

۱۹۳۵ء میں فاشسٹ اطالیہ نے حبشہ پر یلغار کی تو اقبال نے سخت تنقید کی۔اطالیہ کی اس ننگی جارحیت کو ''جمعیتِ اقوام'' تماشائی کی طرح دیکھتی رہی۔ عالمی دہشت گردی کی اس طرح حوصلہ افزائی ہوئی کہ اس نے دوسری جنگِ عظیم کو قریب تر کر دیا۔اس طرح یہ استعماری تجربہ دوسری جنگِ عظیم کی نذر ہو گیا۔اقبال نے مغرب کے سامراجی جمہوری اور عالمی نظام پر اس سے زیادہ کڑی تنقید کسی اور مجموعے میں نہیں کی۔

آدمیت زار نالید از فرنگ زندگی ہنگامہ بر چید از فرنگ
یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد زیرِ گردوں رسمِ لادینی نہاد
گرگے اندر پوستینِ برۂ ہر زماں اندر کمینِ برۂ

مشکلاتِ حضرتِ انساں از وست	آدمیت را غمِ پنہاں از وست
عقل و فکرش بے عیارِ خوب و زشت	چشمِ او بے نم ، دلِ او سنگ و خشت
علم از و رسواست اندر شہر و دشت	جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
شرعِ یورپ بے نزاعِ قیل و قال	برّہ را کرد است بر گرگاں حلال
نقشِ نو اندر جہاں باید نہاد	از کفن دز داں ، چہ امیدِ کشاد؟
آں جہاں بانے کہ ہم سوداگر است	برزبانش خیر و اندر دل شر است
گوہرش تف دار و در لعلش رگ است	مشکِ ایں سوداگر از نافِ سگ است
ہوش مندے از خمِ او مے نخورد	ہر کہ خورد اندر ہمیں مے خانہ مُرد
وقتِ سودا خند خند و کم خروش	ماچو طفلانیم و او شکر فروش
وائے آں دریا کہ موجش کم تپید	گوہرِ خود را ز غوّاصاں خرید

(مثنوی پس چہ باید اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۳ تا ۴۷/۸۳۹ تا ۸۴۳)

اقبال کی یہ تنقید آج کی صورتحال پر بھی صادق آتی ہے۔ آج بھی منظر وہی ہے جو پہلی جنگ عظیم کے بعد لیگ آف نیشنز کے سائے میں دہرایا گیا۔ کشمیر، فلسطین، بوسنیا، چیچنیا، لیبیا، لبنان ،عراق ، افغانستان فاشسٹ گرگ ''نیو ورلڈ آرڈر'' کے نام پر جمہوریت کے لباس میں وہی روایت دہرا رہا ہے۔ کمزور اور مسلم ممالک اس کا ہدف بن رہے ہیں۔ اور یہ ننگی جارحیت یونائیٹڈ نیشنز تماشائی بن کر دیکھ رہی ہے۔

اقبال دوسری جنگِ عظیم شروع ہونے سے کچھ عرصہ قبل وفات پا گئے۔ لیکن پہلی جنگِ عظیم کی طرح دوسری جنگِ عظیم کے آثار کو بھی انہوں نے محسوس کر لیا تھا۔ چنانچہ دنیائے انسانیت کو ہلاکت و بربادی سے بچانے کے لیے ان کا یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو سالِ نو کا پیغام آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن لاہور سے نشر ہوا جو عالمِ انسانیت کے لیے احترامِ آدمیت کی آرزو اور ہر قسم کے جبر و استبداد سے آزاد، یکھنے کی خواہش کا بے لوث، بے چین اور دردمندانہ اظہار ہے۔ (۹۸)

دوسری جنگ عظیم کے بعد اقوام متحدہ (یونائیٹڈ نیشنز آرگنائزیشن) قائم کی گئی۔ اس نے باقاعدہ طور پر دنیا کو انسانی حقوق کا ایک چارٹر بھی دیا لیکن اس عالمی ادارے کی ہیئتِ ترکیبی میں بھی وہی خامی موجود ہے کہ اقوامِ عالم کی یہ عظیم مجلس مادی مفادات کی اسیر اور چند سپر طاقتوں کی اجیر ہے۔ جن کو سیکورٹی کونسل میں حق استرداد (ویٹو)

کی پاور حاصل ہے اور یہ حق اکثر و بیشتر حق وانصاف کی تردید میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ اس کی ساٹھ سالہ تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے پرچم تلے حق وانصاف کو پورا کرنے کے معیار دہرے ہیں۔ مثلاً عراق کویت کا تنازع عراق نے کویت پر غاصبانہ قبضہ کیا بالکل اسی طرح جیسے ۱۹۳۵ء میں اٹلی نے ابی سینا پر قبضہ کیا تھا۔ یو۔ این۔ او نے فوری طور پر اِس جارحیت کا نوٹس لیا اور اس کے ایما پر بڑی طاقتوں نے عراق کے خلاف عسکری کارروائی کر کے کویت کو آزاد کرا لیا۔ (اس طرح امریکہ کی فوجیں بھی کویت تک پہنچ گئیں اور تیل کے چشمے بھی ان کے ہاتھ آ گئے۔)

یو این او نے ایسٹ تیمور کا مسئلہ بھی حل کرا دیا۔ لیکن مسئلہ فلسطین و کشمیر سے متعلق قراردادیں جوں کی توں نہ صرف فائلوں میں بند ہیں بلکہ اسرائیل کی ریاستی دہشت گردی بھی اسی طرح جاری ہے۔ سرد جنگ کے بعد دنیا کا نقشہ بدل گیا جس کے نتیجے میں امریکہ یک قطبی طاقت کی حیثیت سے سامنے آیا۔ اقوام متحدہ کا ادارہ نشستند، گفتن، برخاستن کا فورم بن کر رہ گیا۔ اسلام کو مغرب کے لیے سب سے بڑا خطرہ قرار دیا جانے لگا۔ (۹۹) دوسری جنگ عظیم کے اختتام پر اتحادِ انسانیت اور امن کے نام پر شروع ہونے والا عالمی نظام خود مغربی طاقت کے ہاتھوں ختم ہو گیا۔ اسی پرانے عالمی نظام کی کوکھ سے آج امریکہ کی رہنمائی میں تیسرے عالمی نظام نے جنم لیا ہے۔ یعنی مسلمانوں کی غلامی و ذلت اور مغربی استعمار کی بالادستی کے دو عالمی نظام یکے بعد دیگرے رخصت ہو گئے۔ مغربی بالادستی ہی کے تیسرے عالمی نظام کی بنیادیں آج استوار ہو رہی ہیں۔ اس نئے عالمی نظام نے بھی آفاقی تہذیب، انسانیت، لبرل جمہوریت، مساوات، اتحادِ انسانی کے نام پر ابلیسیت ہی کی کوکھ سے جنم لیا ہے۔ اس پورے تاریخی عمل میں بنیادی طور پر تین باتیں سامنے آتی ہیں:

۱) مغرب اپنے عالمی نظام اور عالمی تہذیب کے سامراجی تصور کے لیے سب سے بڑا خطرہ اسلام کو قرار دیتا ہے (۱۰۰) چنانچہ ۱۹۳۶ء میں ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں ابلیس اپنے پہلے عالمی نظام کے لیے اشتراکیت کی بجائے اسلام کو خطرہ قرار دے کر اسلام کی انقلابی تعلیمات کی روک تھام کے لیے حکمتِ عملی تجویز کرتا ہے۔ جنگ عظیم دوم کے خاتمے پر جو نیا عالمی نظام دوبارہ قائم کیا گیا اس کے آقاؤں کو بھی سب سے بڑا خطرہ دنیائے اسلام کی بیداری اور حقیقی اسلام کے نفاذ ہی سے تھا۔ ٹائن بی نے ۱۹۴۸ء میں '' Islam, the west, and the future'' میں ان خیالات کا اظہار کیا تھا:

''ہر چند پان اسلام ازم محوِ خواب ہے تاہم اِس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کرنا

> چاہیے کہ سونے والا بیدار بھی ہو سکتا ہے۔ اگر مغربی علوم میں تربیت یافتہ مسلمانوں نے مغربی بالادستی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کردی اور مغرب مخالف جدید قیادت کے پیچھے صف بستہ ہوگئے تو پھر انقلابی اسلام نیند جھٹک کر بیدار ہو جائے گا۔ اور ایک مرتبہ پھر دنیا میں اپنا تاریخی کردار سرانجام دینے لگے گا۔" (۱۰۱)

یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ اقبال کے ابلیس نے مسلمانوں کی بیداری اور دنیائے اسلام کے ممکنہ اتحادِ فکر وعمل سے جو خطرہ محسوس کیا تھا وہی خطرہ ٹائن بی کے نزدیک مغرب کے مستقبل کو ہے۔ ٹائن بی کو اطمینان ہے کہ اسلام کی حقیقی روح ابھی تک سو رہی ہے لیکن ساتھ ہی اس امکان پر تشویش بھی ہے کہ اگر اسلام کی حرکی روح جاگ اٹھی تو پھر دنیا میں مغربی بالادستی کا مستقبل تاریک ہو جائے گا انہیں سب سے بڑا خطرہ اسلام کی انقلابی روح کے متلاشی جدید مسلمان سے ہے۔ اس لیے ان کی نظر میں خطرے کا تدارک قدامت پرستی، تقلید پرستی، جدت بیزاری، ملائیت وخانقاہیت، تشدد، فرقہ آرائی وغیرہ کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔

اب تیسرے عالمی نظام کے ناخداؤں کی تشویش بھی وہی ہے۔ ٹائن بی کی طرح اب برنارڈ لیوس بھی Islam and the west میں یوں گویا ہوتے ہیں:

> "ہر چند اسلام ایک توانا سیاسی قوت ہے تاہم یہ سیاسی قوت ابھی تک بے سمت ہے۔ اسلامی اتحاد کے نصب العین کو عملی جامہ پہنانے کی متعدد کوششیں عمل میں لائی گئی ہیں۔ مگر ان میں سے ہر ایک کوشش کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ اس کی سب سے بڑی وجہ قیادت کا فقدان ہے۔ تمام اسلامی ممالک میں عوام ایسی قیادت کے ظہور کے خواب دیکھ رہے ہیں، ڈریں اس وقت سے جب ایسی قیادت سامنے آجائے۔" (۱۰۲)

یہ سب باتیں وہی ہیں جو پہلے عالمی نظام کے آقا نے ۱۹۳۶ء میں کہیں اور پھر ۱۹۴۸ء میں دوسری عالمی نظام کے مغربی ناخداؤں نے۔ ان سب کی حکمتِ عملی بنیادی طور پر یہی ہے کہ اسلام کی حقیقی روح بیدار نہ ہو۔

ع "آشکارا ہو نہ جائے شرعِ پیغمبر کہیں"

تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے تابساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات

ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں   ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات

اور اب تک وہ اپنی حکمتِ عملی میں کامیاب بھی ہیں اور مطمئن بھی۔

چشمِ عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب   یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محرومِ یقیں

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۸، ۲۰/۷۱۰، ۷۲۱)

۲) اس تمام تاریخی تناظر کو مدنظر رکھا جائے اس میں ''فکرِ چنگیزی'' (۱۰۳) کے سوا اور کچھ نظر نہ آئے گا۔ مغرب کا یہ استعماری نظام جس آفاقی تہذیب اور آفاقی نظام کی بات کرتا ہے درحقیقت اس کی دلکشی دنیائے انسانیت کا لہو پی کر پیدا ہوئی ہے۔ اور اب عالمِ اسلام کے معدنی تیل کی صورت میں یہ خون چوسا جا رہا ہے۔ مغربی جمہوری استعمار کے بارے میں سارتر کے یہ جملے ہمارے لیے دعوتِ فکر ہیں (اور اسی ''چنگیزی فکر'' کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے):

> ''اے یورپ سے بھی بڑھ کر وحشی شمالی امریکہ، بول! آزادی، مساوات، انسانی برادری، محبت، وقار، حب الوطنی، تیرے پاس اور کیا ہے؟ ...نسلِ انسانی کے تصور میں آفاقیت کا ایک مجرد مفروضہ ہمارے ہاتھ لگا جو ہمارے حقیقی اعمال پر پردہ ڈالتا ہے......غور سے دیکھیے تو آپ کو ایک قدر بھی ایسی نظر نہ آئے گی جو خون آلود نہ ہو۔'' (۱۰۴)

۳) لیگ آف نیشنز کی طرح یونائیٹڈ کے ساتھ بھی نیشنز کی ترکیب ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے (جیسا کہ اقبال کا مؤقف ہے) کہ مغربی ذہن میں وحدتِ آدم کی بجائے وحدتِ اقوام کا تصور کارفرما رہا ہے۔ متحدہ انسانیت کا تصور کبھی ان کے شعور میں نہ آ سکا ہمیشہ قوم کا تصور غالب رہا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ''جمعیتِ اقوام'' (لیگ آف نیشنز) اور آج کی اقوامِ متحدہ (یونائیٹڈ نیشنز) اپنے انسانی جمہوری مقاصد حاصل کرنے میں ناکام رہی ہیں اور ہمیشہ تفریق ملل ہی حکمتِ افرنگ کا مقصد رہا ہے۔ ضربِ کلیم کی یہ نظم ''مکہ اور جنیوا'' ملاحظہ کیجیے:

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام   پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم

تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود   اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم

مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام   جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۰/۵۷۰)

چنانچہ وحدتِ آدم، وحدتِ جمعیت اور وحدتِ ملت کے لیے صرف ایک تصور ہے......توحید...... جو عالمِ انسانی کو حریت و مساوات اور اتحادِ انسانیت کی طرف لے جاتا ہے۔ چنانچہ مغرب کے عالمی نظام کے برعکس اسلام ہی وہ عالمی نظام اور عالمی تہذیب ہے جو حریت، مساوات اور اتحادِ انسانی کی اقدار پیدا کر کے وحدتِ آدم کی تخلیق کرتا ہے۔ اس کو اقبال کے ہاں مندرجہ بالا نظم میں ''مکہ اور جنیوا''، ''جمعیتِ اقوام اور جمعیتِ آدم'' کے حوالوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔

مندرجہ بالا تاریخی تجزیے اور نتائج سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کا آفاقی تہذیب اور عالمی نظام کا تصور اس کے استعماری مشن سے وابستہ ہے۔ ہنٹنگٹن بھی لکھتا ہے:

> ''سامراجیت آفاقیت کا لازمی و منطقی نتیجہ ہے۔ یہ عمل صرف مغربی طاقت کی توسیع، اطلاق اور اثرات کے نتیجے میں ہوگا''۔ ''آفاقی تہذیب کا تصور مغربی تہذیب کی مخصوص پیداوار ہے۔ انیسویں صدی میں ''سفید فام آدمی کے بوجھ'' کے تصور نے غیر مغربی معاشروں پر مغرب کے سیاسی اور معاشی غلبے کا جواز فراہم کیا۔ بیسویں صدی کے اختتام پر آفاقی تہذیب کا تصور دوسرے سماجوں پر مغربی ثقافتی بالادستی اور ان سماجوں کے مغربی رواجوں اور اداروں کی نقالی کرنے کی ضرورت کا جواز فراہم کر رہا ہے۔ آفاقیت غیر مغربی ثقافتوں سے محاذ آرائی کے لیے مغرب کا نظریہ ہے۔'' (۱۰۵)

آفاقیت کا یہ مغربی سامراجی نظریہ باقاعدہ نظریے کے طور پر اب سامنے آیا ہے لیکن اس کی جڑیں مغربی تہذیبی مشن کی طویل تاریخ میں پیوست ہیں۔ عالمگیریت پر مبنی اِس سامراجی آفاقی نظریہ کا سب سے زیادہ شدید حملہ جدید دنیائے اسلام پر ہوا ہے۔ مثلاً ڈینیل پائپس (Daniel Pipes) لکھتا ہے:

> ''معاشرتی و اخلاقی معیار کے فقدان سے بچنے کے لیے مسلمانوں کے پاس صرف ایک ہی راستہ ہے۔ جدیدیت کے لیے مغربیت کی ضرورت ہے...... اسلام جدید بننے کے لیے کوئی متبادل طریقہ فراہم نہیں کرتا...... سیکولر ازم سے گریز ممکن نہیں۔ جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے لیے اس فکری عمل کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کے ساتھ چلتا ہے۔ یہی بات سیاسی اداروں کے معاملے میں

> بھی ہے چونکہ صورت کے ساتھ مواد کی نقل بھی لازمی ہے۔ اس لیے مغربی تہذیب سے سیکھنے کے لیے اس کی بالادستی کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ یورپی زبانوں اور مغربی تعلیمی اداروں کے بغیر گزارہ نہیں خواہ مؤخرالذکر آزاد خیالی اور بے فکر زندگی کی حوصلہ افزائی کریں۔ مسلمان فقط اسی صورت میں ٹیکنیکی ترقی کرسکتے ہیں اور آگے بڑھ سکتے ہیں جب مکمل کر مغربی ماڈل اپنالیں۔" (۱۰۶)

یہ بحث کی جاچکی ہے کہ مغرب سے سیکھنے کے لیے مغربی تہذیب کی مکمل نقالی کی ضرورت نہیں اور اسلام جدیدیت سے متصادم نہیں ہے۔ مکمل نقالی کی بجائے اپنی بنیادی اقدار کو قائم رکھتے ہوئے مغرب سے استفادہ کیا جاسکتا ہے اس لیے مغرب کا آفاقی تہذیب اور عالمگیریت کا تصور گمراہ کن اور استعماری خواہشات پر مبنی ہے۔ مغرب کی لبرل جمہوریت خون آلود ہے۔ آفاقی تہذیب کا یہ تصور نظریاتی استعمار ہے جسے علی شریعتی نے استعمار کی سب سے بھیانک شکل قرار دیا ہے (۱۰۷) اور فینن نے "انسانیت کا غیرخونی قتل عام" (۱۰۸) یہی وجہ ہے کہ اقبال نے مغرب کی اندھی تقلید پر نہایت سختی سے تنقید کی تھی۔ ان کے بعد فینن نے بھی یہی بات اس طرح لکھی تھی:

> "ہمیں بنجر دعاوٴں اور مکروہ نقالی میں وقت ضائع نہیں کرنا چاہیے یورپ کو اپنے حال پر چھوڑ دو کہ وہاں لوگ انسان کے موضوع پر بات کرتے نہیں تھکتے۔ لیکن جہاں بھی انہیں انسان نظر آتا ہے اسے قتل کردیتے ہیں۔ اپنی ہر سڑک کے موڑ پر...... دنیا کے گوشے گوشے میں ...... صدیوں تک انہوں نے نام نہاد روحانی واردات کے نام پر کم وبیش پوری انسانیت کا گلا گھونٹے رکھا ہے۔ ذرا انہیں دیکھیے آج ایٹمی اور روحانی انتشار کے درمیان لٹک رہے ہیں... یورپ نے دنیا کی رہنمائی کا کام سرگرمی، بے لحاظی اور تشدد کے ذریعے سرانجام دیا ہے...... یورپ نے عاجزی وانکساری ترک کردی ہے......" (۱۰۹)

یعنی　　"آدمیت زار نالید از فرنگ"

اقبال مغربی لبرل جمہوریت کے آفاقی دعووں کے برعکس اسلام کے آفاقی دعووں کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ اس لیے کہ مغربی آفاقی تہذیب کا تصور استعماری اور سامراجی مشن کے تحت ہے۔ پائپس کے مندرجہ بالا پیراگراف ہی کو مدنظر رکھا جائے تو مغربی سیاست اور مغربی تہذیب کسی دوسری تہذیب کو (یا اسلامی تہذیب کو) اپنا

تشخص قائم رکھتے ہوئے آزادانہ طور پر زندگی گزارنے کی اجازت نہیں دیتی۔ بلکہ مکمل طور پر مغربی ماڈل اپنانے پر زور دیتی ہے جو اس کی ملوکانہ اغراض کی دلیل ہے۔لیکن اسلام نہ صرف مغربی تہذیب کو بلکہ دوسری تمام تہذیبوں کے تشخص کو تسلیم کرتا ہے۔خدا کی ارضی بادشاہت ایک طرف تو تمام قوموں کی تہذیبی انفرادیت کو برقرار رکھتی ہے بلکہ حریت ومساوات کے تحت تمام قوموں میں اتحادِ انسانیت، باہمی رواداری، بین المذاہب ہم آہنگی، امن ومحبت، انسانی حقوق کی بالادستی اور تہذیبی سنگم کی کیفیت پیدا کردیتی ہے۔یوں ہر تہذیب، ہر مذہب اپنے اپنے عقائد پر قائم رہتے ہوئے بھی اخلاقی اصولوں کی وجہ سے اسلام کی ارضی بادشاہت کے دائرے میں داخل ہوجاتا ہے۔پھر اس اتحاد یا آفاقیت کا مقصد کسی علاقے، کسی قوم، کسی تہذیب کو تسخیر کرنا یا مطیع بنانا نہیں یعنی اسلام کو مغربی ملوکیت کی طرح سامراجی اغراض سے کوئی غرض نہیں ہے بلکہ وہ تو تمام انسانوں کو، تمام تہذیبوں کو برابری کی بنیاد پر انسانی حقوق اور مؤاخات کے رشتے میں پروتا ہے۔اس طرح اسلام ایک کثیرالجہتی عالمی نظام یا عالمگیر نظام قائم کرتا ہے یہ آفاقی یا عالمی نظام مغرب کے یک سمتی (یک قطبی) نظام کی طرح ظالمانہ نہیں ہے بلکہ وسیع النظر ہے اس میں سب کو برابر کے مواقع حاصل ہیں۔اسلام کی اساسی دعوت یہ ہے کہ دنیا کی تمام قومیں اور سارے انسان رنگ ونسل، ملک وملت کے امتیازات ختم کرکے بھائی بھائی بن کر ''جیو اور جینے دو'' کے اصول پر کاربند ہوجائیں۔ اسلام کا تصور مذہبی گروہ بندی کا نہیں ہے بلکہ یہ تمام بنی نوع انسانی کی آزادی اور برابری کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔یہ عالمگیر اور آفاقی دین ہے۔

> ''اس کی بنیاد انسانی مساوات، ذات پات اور رنگ ونسل کی نفی، بھائی چارے کا فروغ، تمام قوموں کے درمیان عدل وانصاف کے قیام پر ہے اور اس کا بنیادی مقصد ایک ایسے عالمگیر انسانی معاشرے کی تشکیل ہے جس میں تمام دنیا کی قومیں اتحاد ویکجہتی کے ساتھ رہتے ہوئے پرامن طور پر زندگی بسر کریں۔ اور ہر قوم دوسری قوم کے مذہبی اور تہذیبی امور میں رواداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کرے بلکہ ہر ایک پرامن طور پر اپنے مذہب کا پرچار کرے تاکہ جسے جو مذہب پسند آئے وہ اسے اختیار کرسکے۔''(۱۱۰)

یوں اسلام کا آفاقی تہذیب کا تصور بھی تہذیبی تکثیریت پر مبنی ہے جو مغرب کی طرح تصادم یا سامراجیت واستعماریت کی طرف نہیں لے جاتا بلکہ انفرادی وتفریق قائم رکھتے ہوئے بھی اقوام کے درمیان ہم آہنگی پیدا

کر کے ایک عالمگیر معاشرے کی تشکیل کرتا ہے۔ اور اس میں نہ کسی طرف داری کا مسئلہ ہے، نہ عقیدے کا سوال، نہ زمانے کا۔ یہ تو صرف اصول کی، نظریے کی اور عمل کی بات ہے خواہ اس کے ماننے والے خود اس سے بیگانہ ہی کیوں نہ ہوں یا مغرب کسی تعصب کی بنا پر اس کو تسلیم ہی نہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اسلام کو ایک مذہب کی بجائے ایک قوت یا روحانی نظام کا لقب دیتے ہیں اور اس کی ازلی اور ابدی بنیادوں پر وہ انسانیت کو متحد کرنا چاہتے ہیں۔ (۱۱۱) اور اسی لیے اقبال نے نکلسن کے نام لکھا ہے:

''...... مقصود اسلام کی وکالت نہیں ہے بلکہ میری قوتِ طلب وجستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے ایک جدید معاشری نظام تلاش کیا جائے، اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشری نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصدِ وحید ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ ونسل کے تمام امتیازات مٹا دینا ہے۔ اسلام دینوی معاملات میں نہایت ژرف نگاہ بھی ہے اور پھر انسان میں بے نفسی اور دینوی لذائذ ونعم کے ایثار کا جذبہ بھی پیدا کرتا ہے اور حسنِ معاملت کا تقاضا یہی ہے کہ اپنے ہمسایوں کے بارے میں اسی قسم کا طریقہ اختیار کیا جائے۔ یورپ اِس گنج گراں مایہ سے محروم ہے اور یہ متاع اسے ہمارے ہی فیضِ صحبت سے حاصل ہو سکتی ہے۔'' (۱۱۲)

''اگر عالمِ بشریت کا مقصد اقوامِ انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے، اس کی رُو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں۔ بلکہ عالمِ بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخ ادیان اِس بات کی شاہد وعادل ہے کہ قدیم زمانے میں ''دین'' قومی تھا، جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندیوں کا، بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا، مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس

سے بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین چونکہ پرائیویٹ عقائد کا نام ہے اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف سٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوعِ انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی ہے، نہ انفرادی، نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔" (۱۱۳)

"مسٹر ڈکنسن نے آگے چل کر میرے فلسفے کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ اپنی حیثیت کے اعتبار سے عالمگیر ہے لیکن باعتبار اطلاق وانطباق، مخصوص ومحدود۔ ایک حیثیت سے ان کا ارشاد صحیح ہے۔ انسانیت کا نصب العین شعروفلسفے میں عالمگیر حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، لیکن اگر اسے موثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو اپنا مخاطب اولین نہیں ٹھہرائیں گے اور ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرہ مخاطبت محدود کردیں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہِ عمل رکھتی ہو لیکن اپنے عملی نمونے اور ترغیب وتبلیغ سے ہمیشہ اپنا دائرہ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے نزدیک اس قسم کی سوسائٹی صرف اسلام ہے اسلام ہمیشہ رنگ ونسل کے عقیدے کا، جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگِ گراں ہے، نہایت کامیاب حریف رہا ہے۔ رینان کا یہ خیال غلط ہے کہ سائنس اسلام کا سب سے بڑا دشمن ہے دراصل اسلام بلکہ کائناتِ انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ ونسل کا عقیدہ ہے اور جو لوگ نوعِ انسانی سے محبت رکھتے ہیں۔ ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف علمِ جہاد بلند کردیں۔" (۱۱۴)

"اسلامی تعلیمات کی روح کسی خاص گروہ سے مختص نہیں ہے اسلام تو کائناتِ انسانیت کے اتحادِ عمومی کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے تمام جزوی اختلافات سے قطع نظر کرلیتا ہے اور کہتا ہے: "تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ ......

......دراصل خدا کی ارضی بادشاہت صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں ہے

بلکہ تمام انسان اِس میں داخل ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ نسل اور قومیت کے بتوں کی
پرستش ترک کر دیں اور ایک دوسرے کی شخصیت کو تسلیم کر لیں۔" (۱۱۵)

غرض اقبال کے افکار کا مطالعہ کیا جائے تو ایسے عالمی نظام اور آفاقی تہذیب کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو مغربی نظام کے برعکس تمام انسانیت کو امن و سلامتی، فلاح و بہبود اور ترقی و خوشحالی کی طرف لے جا سکتا ہے۔ یہ نظام، یہ سوسائٹی اور یہ تہذیب اسلام ہے۔ اتحادِ انسانیت اور جمہوری مساوات پر مبنی عالمی نظام اور آفاقی تہذیب کے لیے اقبال کی نظریں اسلام کی آفاقی اقدار کی جانب اٹھتی ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام ہی وہ دین ہے جو جزوی اختلافات سے قطع نظر کر لیتا ہے، جو فطری بشری امتیازات کو قائم رکھتے ہوئے عالم بشریت کو مشترک انسانی قدروں کی بنیاد پر متحد و منظم رکھتا ہے اور اس تہذیبی تکثیریت کا نتیجہ مغربی "تکثیریت" کے تصور کی طرح تہذیبی تصادم اور مغرب کی استعماری آفاقیت کی صورت میں نہیں نکلتا بلکہ اس کی بنیاد پر تو خدا کی اس ارضی بادشاہت میں تمام تہذیبیں اور تمام انسان ایک دوسرے کے تشخص کو تسلیم کرتے ہوئے داخل ہو سکتے ہیں اور مل جل کر امن و سکون اور تہذیبی ہم آہنگی کے ساتھ زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اسلام مغرب کے سامراجی آفاقی تصور کے برعکس تمام تہذیبوں، اقوام اور مذاہب کے تحفظ کا ضامن ہے اور مغرب کی منافقانہ و طوکانہ پالیسیوں کی بجائے حقیقی عدل اور مساوات پر یقین رکھتا ہے۔

مغرب لبرل جمہوریت کے تصورات پیش کرتا ہے لیکن اقبال مغربی جمہوریت سے متصادم ہوتے ہیں۔ حالانکہ جمہوریت حقوقِ انسانی اور آزاد خیالی کے اصولوں پر قائم ہے۔ اس مہذب نظام کی تعمیر و تشکیل انسان نے معاشرتی ارتقا کے نتیجے میں حاصل کی ہے۔ دراصل اقبال حقیقی جمہوریت یا جمہورت کی روح یعنی اتحادِ انسانی، آزادی اور مساوات کے قائل ہیں بلکہ مغربی جمہوریت کے یہ خوشنما اصول اقبال کے لیے باعث کشش ہیں لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مغرب ان اصولوں کو صحیح معنوں میں عملی طور پر پیش نہیں کر سکا۔ اس لیے "اقبال جمہوریت کی روح یعنی حریت وفکر و عمل (بحیثیت ایک اصول کے) کے تو قائل ہیں مگر اِس کے عملی مغربی مظاہر کے نقاد۔ ان کے نزدیک توحید کا جوہر مساوات، تمکین اور اخوت ہے اور جمہوریت کے اصولی فکری نظام میں وہ انہی عناصر کو موجود پا کر اس کی تعریف کرتے ہیں۔" (۱۱۶) اس مرحلے پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی "جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاست" پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے تا کہ جدید اسلامی اور مغربی جمہوریت کے بارے میں اقبال کے تصورات واضح ہو سکیں۔

جب اللہ نے تکمیل دین کے ساتھ نبوت کو ختم کر دیا تو اسی وقت پاپائیت اور خاندانی بادشاہت کا خاتمہ بھی کر دیا۔ خاندانی بادشاہت اور پاپائیت یعنی امپریلزم اور تھیوکریسی قبل از اسلام الوہی حق حکمرانی سے عبارت تھے۔ اب حکمرانی کا حق خداداد اللہ نے اپنے تمام بندوں کے سپرد کر دیا۔ جس کو وہ اللہ کی حدود میں رہ کر ایک امانت کے طور پر استعمال کرنے کے پابند ہیں۔ عوام الناس اپنا یہ حق اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کرتے ہیں۔ انتخاب کا طریق کار اور سیاسی ادارے تو فطری طور پر زمانے کے مطابق بدلتے رہیں گے لیکن انتخاب کا ابدی اصول قائم رہے گا۔ چنانچہ اقبال اپنے مضمون ''خلافتِ اسلامیہ'' میں قبل از اسلام، حضورؐ کی تعلیمات اور خلفائے راشدین کے دور پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ان باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ اسلام ابتدا ہی سے اِس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی کفیل وامین ملتِ اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فردِ واحد۔ ہاں جو عمل اِس معاملے میں انتخاب کنندگان کرتے ہیں اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ و آزادانہ انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی معتبر شخصیت میں ودیعت کرتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیتِ منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہر گز نہیں بناتا۔ شریعتِ حقہ کی نگاہ میں اس شخص کی ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے۔'' (۱۱۷)

عزیز احمد اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انتخابِ خلیفہ کا حق تمام کی تمام جمہورِ ملت کو حاصل ہے اور طریق انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے۔ جو خلیفہ منتخب ہوتا ہے وہ باوجود اس قدر اختیارات کے تمام شخصی اور ذاتی حقوق کی حد تک کسی طرح جمہور کے کسی اور فرد سے ممتاز نہیں ہونے پاتا'' (۱۱۸)

''مذہب اسلام میں ''قانون سازی'' کی بنیاد شریعت کے تصریحی احکام کے بعد
تمام تر اتحاد و اتفاق و آرائے جمہور ملت پر ہے۔''(۱۱۹)

اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے۔ اقبال کے جمہوریت کے اس اخلاقی تصور میں فرد کے ارتقا کا عالمگیر تصور موجود ہے جو ہر جمہوری طرزِ حکومت کی جان ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

''اخلاقیاتِ اسلام کا دار و مدار اس واحد مسئلے پر ہے کہ فرد من الحیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے؟ زندگی کا کوئی طرزِ عمل یا روّیہ جو فرد کے آزادانہ ارتقاوعروج کے راستے میں حائل ہو وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیاتِ اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔''(۱۲۰)

اسلام کا منتہائے مقصود کیا تھا؟

''اسلام نے وحدتِ انسانی کا اصول گوشت پوست میں نہیں بلکہ روح انسانی میں دریافت کیا۔ نوع انسانی کو اسلام کا پیغام یہ ہے کہ ''نسل کی قیود سے آزاد ہو جاؤ یا باہمی لڑائیوں میں ہلاک ہو جاؤ۔''(۱۲۱)

چنانچہ اقبال اسلامی جمہوریت کے دو اساسی اصولوں کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ ان اصولوں سے جدید جمہوریت کے ساتھ اسلامی جمہوریت کا نقطۂ اتصال و افتراق بھی واضح ہوتا ہے۔

۱) ''جمہوریۂ اسلامیہ کی بنا شریعتِ حقہ' کے نزدیک ایک مطلق اور آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمین، خالق و مرجع نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا کوئی امتیاز نہیں...... اسلام کا سیاسی منتہا یہ ہے کہ نسلوں اور قوموں کے آزادانہ اتحاد و اختلاط سے ایک نئی جامع فضائل و کمالات قوم پیدا کی جائے۔ (چنانچہ) ملتِ اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرتِ انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیاتِ نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا نہ ہی زبان اور تمدنی روایاتِ تجارب پر۔''

۲) ''از روئے شریعتِ محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں۔ گویا

ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کو یکجا کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست میں وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی کوئی گنجائش نہیں یہ لابد نہیں نہیں کہ خلیفۃ المسلمین لازمی طور پر افضل ترین مذہبی پیشوا بھی سمجھا جائے، سطح دنیا پر اس کی نائب خدا کی حیثیت نہیں۔ وہ معصوم نہیں بشر ہے۔ اور دوسرے بشر کی طرح خطا و گناہ کا مرتکب ہوسکتا ہے۔ اس کی شخصیت بھی شریعتِ وحی کی ازلی و ابدی حکومت کی اسی طرح ماتحت ہے جس طرح اور باقی مسلمانوں کی۔" (۱۲۲)

اقبال نے الیکشن کے باب میں الماوردی کے خیالات سے استفادہ کیا ہے اور ان پر کوئی رائے نہیں دی اس لیے بقول ڈاکٹر تحسین فراقی اسے جزواً علامہ ہی کے خیالات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے (۱۲۳) عہد حاضر کی جمہوریت کو مدنظر رکھتے ہوئے ان میں بعض باتیں ہمارے لیے دلچسپ ہیں۔ الماوردی نے ملتِ اسلامیہ کو سیاسی نقطۂ خیال سے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (i) انتخاب کنندگان (ووٹرز) (ii) امیدوارانِ خلافت۔ امیدوار کے لیے ضروری ہے کہ وہ باکردار ہو، اخلاق حسنہ سے متصف ہو، حواسِ ظاہری و باطنی پر قائم ہو۔ ضروری علم رکھتا ہو، مسائل اور ذمہ داریوں سے آگاہ ہو، دور بین و دور اندیش ہو، حوصلے اور جرأت والا ہو (۱۲۴) انتخاب کنندہ (ووٹر) بھی کچھ ایسی ہی خصوصیات کا حامل ہونا چاہیے۔ مثلاً دیانت داری، امورِ سلطنت کا ضروری علم، دور بینی، عدل و انصاف وغیرہ (۱۲۵) اقبال کا اجتہاد یہ ہے کہ اصولاً تمام مسلمان مرد و زن انتخابات میں رائے دے سکتے ہیں (۱۲۶) "خلیفہ کو یہ اختیار ہرگز حاصل نہیں کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے جانشین لوگوں سے منتخب کرائے۔" (۱۲۷) "اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے یا اگر جسمانی یا روحانی اسقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ خلافت اس سے چھین لی جائے۔" (۱۲۸) "قانونی نقطۂ خیال سے خلیفہ کی ممتاز حیثیت نہیں اصولاً وہ بھی جمہوریت کے اراکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے اس کے خلاف عدالت میں مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے جس میں اصالتاً بہ نفس نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے۔" (۱۲۹) اسی دوران میں اقبال ابن خلدون کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ خلفاء ہوسکتے ہیں۔ (۱۳۰) "انتخاب کنندہ (ووٹر) کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبے کا پورا حق حاصل ہے بشرطیکہ وہ یہ ثابت کردے کہ ان کا طرزِ عمل خلافِ شریعت ہے۔" (۱۳۱) "مسجد مسلمانوں کو چیمبر کونسل یا دیوانِ عام ہے۔" (۱۳۲) امیدوار اور ووٹر کے درمیان جو

تعلق اسلام میں ہے الماوردی نے اسے ''عقد'' سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال اس ''عقد و پیان'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''گویا حکومت عقد و پیان قائم کرنے والے نظام کا نام ہے جو حقوق و فرائض کی امین و محافظ ہے۔ الماروی جب تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے تو روسو کی طرح اس کا منشاء یہ نہیں ہے کہ سوسائٹی کے ماخذ کو ایک اولین معاشرتی عہد و پیان پر مبنی کیا جائے۔ عقد کا مطلب صرف یہ ہے فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور جمہور مسلمانان میں ایک قسم کی پیان ہے جس کی رُو سے خلیفہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بجالانے کا پورا ذمہ دار ہو'' (۱۳۳) پس ''خلیفہ کی اطاعت کوئی لازمی شرط نہیں۔ ثابت ہوا کہ الماروی کے نزدیک حکومت کا ماخذ قوت وجبروت نہیں بلکہ ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا ومصالحت ہے جو اس فرض کے لیے متحد ہوئے ہیں۔'' (۱۳۴) اس کے بعد اقبال اسلام میں مختلف سیاسی دھاروں (شیعی اور خوارج) کا تجزیہ کرتے ہیں اور نتیجہ نکالتے ہیں:

> ''ان تمام کو مدنظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اصولِ اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔'' (۱۳۵)

رہا یہ امر کہ عملاً اس طرزِ حکومت کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس اصول کی کیا تشریح وتاویل کی جا سکتی ہے۔ ''اس فیصلہ کا دار و مدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا'' (۱۳۶) خلافت کے اس مرکزی تصور پر تاریخ اسلام پوری نہیں اُترتی۔ (۱۳۷)

اقبال لکھتے ہیں:

> ''شومئی قسمت کہ مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلے کی طرف کما حقہٗ توجہ نہیں کی اور خالص جمہوری بنا پر اصولِ انتخاب کے مسئلے کو فروغ دینے سے قاصر رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان فاتحین ایشیا کے سیاسی نشوونما اور ارتقا کے لیے کچھ نہ کر سکے۔'' (۱۳۸)

اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''قرونِ اولیٰ کی زندگی زیادہ تر فتوحات کی زندگی تھی۔ ان کی تمام قوت وہمت، تمام رجحانات ومیلانات ملک وسلطنت کی تقویم وتوسیع کے لیے وقف تھے۔

دنیا میں اس کاوش کا ہمیشہ یہی نتیجہ نکلا ہے کہ حکومت اور ریاست کی باگ ہمیشہ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جن کا اقتدار گو نادانستہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے۔'' (۱۳۹)

''خلافتِ اسلامیہ (۱۹۰۸ء) میں اقبال کے تصورات محض تصورات تھے۔ البتہ عملی نمونہ کے طور پر ماضی میں عہدِ رسالت یا خلافتِ راشدہ کا عہد ضرور تھا مگر عہدِ جدید میں اقبال کے سامنے ایسی جمہوریت کی کوئی مثال نہ تھی لیکن جب ترکی نے خلافت کا جوا اُتار پھینکا اور ایک جدید قومی جمہوری ریاست کی بنیاد رکھی تو اقبال نے اس کا خیر مقدم کیا۔ کیونکہ ان خیالات کے اطلاق کی عملی صورت سامنے آ گئی تھی چنانچہ انہوں نے خطبہ ششم ''اجتہاد فی الاسلام'' اور ''پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب'' میں اپنے ''تصورِ انتخاب'' کی مزید توضیح کی۔ ملوکانہ خلافت کے خاتمے کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''کیا تنسیخ خلافت یا مذہب و سلطنت کی علیحدگی منافیِ اسلام ہے''؟ (مذہب و سلطنت کی علیحدگی کے بارے میں اقبال کے تصورِ وطنیت کے باب میں گفتگو کی گئی ہے)۔ ''اسلام اپنی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے اس لیے خلافت کی تنسیخ جو بنواُمیہ کے زمانے سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی۔ اسلام کی روح اتاترک کے ذریعے کارفرما رہی ہے۔'' (۱۴۰)

اقبال ترکوں کے اس جمہوری اجتہاد پر بحث ابن خلدون کے حوالے سے کرتے ہیں:

''ابن خلدون نے اپنے مشہور ''مقدمہ تاریخ'' میں عالمگیر اسلامی خلافت سے متعلق تین متمائز نقطۂ نظر پیش کیے ہیں۔ (i) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے۔ (ii) اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے۔ (iii) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں۔

''آخر الذکر خیال کو خارجیوں نے اختیار کیا تھا جو اسلام کے ابتدائی جمہوریین تھے۔ ترکی پہلے خیال کے مقابلے میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف کہ عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترکوں کا استدلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی

کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہیے جو بلاشبہ اس واقعے کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ عالمگیر خلافت کا تفکر عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا۔ یہ تخیل اس وقت قابل عمل تھا جبکہ اسلامی ریاست برقرار تھی۔ اس ریاست کے انتشار کے بعد کئی آزاد سلطنتیں وجود میں آ گئی ہیں اب یہ تخیل بے اثر ہو گیا ہے اور اسلام کی تنظیم جدید میں ایک زندگی بخش عنصر کی حیثیت سے کارگر نہیں ہو سکتا۔" (۱۴۱) "برعکس اِس کے یہ تصور آزاد اور خود مختار اسلامی ریاستوں کے اتحاد میں حائل ہے۔" (۱۴۲)

اقبال لکھتے ہیں:

"میری اپنی رائے یہی ہے کہ اگر ان دلائل کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی ذہن کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے۔ مگر جس کو شروع شروع کی عربی شہنشاہیت نے پس پردہ ہی نہیں پس پشت ڈال رکھا تھا۔" (۱۴۳)

اقبال کی تحریروں سے عیاں ہے کہ وہ عہدِ حاضر کے مطابق مسلم ممالک میں منصبِ خلافت فردِ واحد کی بجائے منتخب اسمبلی کو دینا ناگزیر سمجھتے ہیں۔ منتخب قانون ساز مجالس کے قیام کو وہ اسلام کی اصلی پاکیزگی کی طرف رجوع قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک قرآن سے اگر کوئی اصول اخذ کیا جا سکتا ہے تو وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔ فرماتے ہیں:

"جمہوری طرزِ حکومت نہ صرف اسلام کی جمہوری روح کے عین مطابق ہے بلکہ اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھا جائے تو جو اس وقت عالمِ اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرزِ حکومت اور ناگزیر ہے۔" (۱۴۴)

اقبال کے نزدیک جدید اسلامی ریاست کی بنیاد تین اصولوں پر ہے۔ (i) حریت (ii) مساوات (iii) اتحادِ انسانیت۔ اس حوالے سے "اجتہاد فی الاسلام" میں تحریر کرتے ہیں:

"بحیثیت ایک اصولِ عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظِ نوعِ انسانی کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو از روئے اسلام ریاست کا مطلب

ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیت بشری میں مشہود دیکھنے کی۔" (۱۴۵)

مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلام کا مقصود صرف مادی و معاشی معنوں ہی میں نہیں بلکہ روحانی معنوں میں بھی جمہوریت کا انعقاد ہے اسے وہ "روحانی جمہوریت" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ "اجتہاد فی الاسلام" کی آخری سطور ہیں۔

"ہمیں چاہیے آج ہم اپنے اس مؤقف کو سمجھیں اور اپنی حیاتِ اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں تا آنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئے ہے یعنی اس "روحانی جمہوریت" کا نشوونما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے۔" (۱۴۶)

اسلامی ریاست کے بنیادی اصول "اتحادِ انسانیت"، احترامِ مذاہب اور مذہبی رواداری کے بارے میں سیکولرازم کے باب میں تذکرہ کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے نزدیک وہ جماعت جو دوسری جماعتوں کے لیے نفرت و حقارت کے جذبات رکھتی ہو کمینہ فطرت اور رذیل ہے۔ اقبال اپنی ذات کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ قرآنی تعلیمات کے مطابق مجھ پر (مسلمان پر/انسان پر) یہ فرض ہے کہ نہ صرف دوسری جماعتوں کے رسوم و رواجات، قانون، مذہبی و معاشرتی اداروں کی عزت کروں بلکہ اگر ضرورت پڑے تو ان کی عبادت گاہوں کا تحفظ بھی کروں۔ (۱۴۷) عصبیت سے صرف دینی اور ملی پاسداری مراد ہے۔ دوسری اقوام کو بہ نگاہِ تنفر دیکھنا اس کے مفہوم میں داخل نہیں (۱۴۸) سیکولرازم ہی کے باب میں یہ وضاحت بھی کی جا چکی ہے کہ اسلام میں مذہب و ریاست کی علیحدگی نہیں بلکہ محض وظائف کی علیحدگی (فنکشنل) ہے (۱۴۹) یعنی یہ دینیات کے شعبے کی علیحدگی ہے جس کا کام مساجد اور مدرسوں کو کنٹرول کرنا، مدرسوں کے لیے جدید نصاب کا تعین کرنا، انہیں یونیورسٹیوں سے منسلک کرنا، اسی طرح محکمہ اوقاف اور اس سے متعلقہ امور کو دیکھنا۔ اسے وزارتِ مذہبی امور یا شعبۂ امورِ دینیہ بھی کہا جا سکتا ہے جس کو گورنمنٹ کنٹرول کرتی ہے۔

اقبال کی جدید اسلامی ریاست کا دوسرا اہم اصول "مساوات" ہے۔ اقبال ایک جدید فلاحی ریاست کے قائل تھے۔ اقبال کا مقصد ایک ایسے متوازن معاشی نظام کا قیام تھا جس میں کوئی فرد دوسرے کا استحصال نہ

کر سکے۔ قائداعظم کے نام اقبال کے خطوط سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال ایسی ''سوشل ڈیموکریسی'' یا ''معاشی جمہوریت'' کے قائل تھے جسے اسلامی تائید حاصل ہو۔ قانونِ شریعت کی اقبال ایسی تدوین چاہتے تھے جس سے اسلام کی معاشی برکات اُبھر کر سامنے آ جائیں۔ ان کے نزدیک فلاح عامہ کی خاطر جو بھی قانون سازی اسلامی اصولوں کی روشنی میں کی جائے وہ شریعت کے مخالف تصور نہیں کی جا سکتی۔ اسی لیے وہ کیپٹلزم اور سوشلزم دونوں کے مخالف تھے۔ ان کے نزدیک اسلام دونوں معاشی نظام کو دو انتہائیں قرار دیتا ہے اور ان کے برعکس ''قل العفوا'' (سورۂ بقرہ: ۲۱۹) کی روشنی میں انسانی مساوات واخوت کی خاطر اپنا معاشی نظام ایسے ''اقتصاد'' کی بنیاد پر استوار کرتا ہے جس میں اعتدال کے ذریعے سرمایہ ومحنت میں درست طور پر توازن پیدا ہو جائے۔ آج جبکہ یہ دونوں مغربی نظام عملی طور پر دنیائے انسانیت کی پسماندگی دور کرنے میں ناکام ہو چکے ہیں۔ اقبال کے اجتہادی معاشی افکار سے رہنمائی حاصل کرتے ہوئے اسلام کی معاشی برکات کو اُبھار کر سامنے لانا ضروری بھی ہے اور مستحسن بھی۔

اقبال کے نزدیک اسلام کی جدید جمہوری ریاست کا تیسرا اہم اور بنیادی اصول حریت یا آزادی ہے۔ اقبال کے نزدیک بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اقبال کے نزدیک تنسیخ خلافت کے بعد تمام اختیارات مجلس شوریٰ کو منتقل ہو چکے ہیں۔ یہ مجلس شوریٰ جسے اقبال اجماع کہتے ہیں، اس سے مراد پارلیمنٹ یا اسمبلی ہے۔ جو حاکمیت کے فرائض سرانجام دیتی ہے۔ زندگی چونکہ اثبات وتغیر کا نام ہے اس لیے اقبال کے ہاں پارلیمنٹ نہ صرف شہریوں کے مسائل حل کرنے کا ایک مشاورتی ادارہ ہے بلکہ ان کے نزدیک عصر حاضر میں، وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق اجتہاد کا حق انفرادی مجتہدین کی بجائے اسمبلی یا پارلیمنٹ کو حاصل ہے۔ یعنی قانون سازی کا حق ان کے نزدیک اب صرف منتخب نمائندوں ہی کو دیا جا سکتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس سے باشعور صاحبِ بصیرت عام آدمی کی صلاحیت سے بھی استفادہ کیا جا سکے گا۔ یہ ذہنی آزادی، حریت فکر، اجتہاد یا جدید افکار وتجربات کی روشنی میں قانونِ شریعت کی از سر نو تشکیل اسلام میں جمہوری نظام کے ارتقا کا باعث بن سکتی ہے جو فرد اور معاشرے کے ہر معاملے سے وابستہ ہے۔ (۱۵۰)

اقبال کے نزدیک یہ اہم ترین تصور ملوکیت کی وجہ سے اسلام میں ایک مستقل ادارے کی حیثیت اختیار نہ کر سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خلیفہ چہارم کے فوراً بعد اموی وعباسی شہنشاہیت کے ملوکانہ مفاد کے لیے اجتماعی اجتہاد کی بجائے انفرادی اجتہاد ہی بہتر تھا۔ اس لیے انہوں نے کسی بھی ایسی مستقل مجلس کی حوصلہ افزائی نہیں کی (۱۵۱)

یوں سلطانی جمہور کی حقیقی اجتماعی اسلامی روح بروئے کار نہ آسکی۔ گویا یہ ملوکیت ہی کا شاخسانہ تھا کہ اجتہاد کا دروازہ مسلمانوں پر جلد ہی بند ہو کر رہ گیا۔

وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق اقبال نے اجتہاد کا حق تو اسمبلی کو دے دیا، اب مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسمبلیوں کی صورتحال ہمارے سامنے ہے۔ اس کے بیشتر ارکان تعلیمی یا علمی اعتبار سے نااہل ہیں۔ ایک طرف علماء ہیں جو دورِ حاضر کی مقتضیات سے ناآشنا ہیں اور دوسری طرف مغربی اصول وقوانین سے باخبر ایسے اراکین اسمبلی ہیں جو اسلامی تعلیمات سے پوری طرح آگاہ نہیں ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں:

> ''موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔ اس قسم کی مجلس شریعت کی تعبیر میں بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہے لہٰذا اِس کا طریق کار کیا ہوگا؟'' (۱۵۲)

ان میں ایک طریقہ تو وہی ہے جس کا سیکولرازم کے باب میں تذکرہ کیا جا چکا ہے یعنی ایرانی طریق کار کے تحت علماء کے ایک بورڈ کی تشکیل (ولایت فقیہہ)۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علماء کی ایک مؤثر تعداد اسمبلیوں میں باقاعدہ رکن کے طور پر منتخب ہو۔ لیکن یہ علماء بھی آزادانہ بحث وتمحیص کی اجازت دیتے ہوئے اس کی رہنمائی کریں تاکہ ووٹ کے ذریعے منتخب ہونے والی مجلس (اسمبلی) کے اختیارات پر کسی مخصوص طبقے کی اجارہ داری قائم نہ ہو سکے۔ اقبال ان دونوں طریقوں سے غیر مطمئن ہیں کیونکہ ان کے پیچھے علماء کی ایک تھیوکریسی بن جانے کے خطرات لاحق ہیں۔ اس لیے اقبال ان کو خطرناک قرار دیے ہوئے عارضی طور پر اس حل کو قبول کرتے ہیں لیکن جلد از جلد مستقل حل کا تقاضا کرتے ہیں۔ (۱۵۳)

اقبال کے نزدیک صحیح طریق کار یہی ہے کہ نظامِ تعلیم کی اصلاح کی جائے۔ اس کی دوئی کو وحدت میں بدلا جائے۔ قانون کی تعلیم دینے والے اداروں، لاء کالجوں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں اصلاح کی جائے۔ اس میں اسلامی فقہ کے ساتھ ساتھ جدید جورس پروڈنس (فقہ) کا تقابلی مطالعہ کا موضوع شامل ہو۔ اس موضوع میں مہارت حاصل کرنے والے وکلاء ٹیکنوکریٹس کی حیثیت سے مختلف جدید علوم (مثلاً اقتصادیات بنکنگ وغیرہ) کے غیر علماء ماہرین کے ساتھ سیاسی جماعتوں کے ٹکٹ پر منتخب ہو کر پارلیمنٹ میں لائے جائیں تبھی مسلم اسمبلی صحیح معنوں میں ''اجماع'' کی صورت میں اسلامی قانون سازی کے معاملے میں اجتہاد کے قابل ہو سکے

گی۔(۱۵۴)

مندرجہ بالا مباحث سے اقبال کی جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کے جو شکل وصورت سامنے آتی ہے اس کی مزید وضاحت کے لیے اس کے چند اہم اور بنیادی پہلو اختصار کے ساتھ ڈاکٹر جاوید اقبال کے حوالے سے درج کیے جاتے ہیں۔

۱) ''وفاقی جمہوریت کے بنیادی اصولوں پر قائم ایسا دستور جو عوام کے ووٹوں سے وجود میں لائی گئی شوریٰ یا پارلیمنٹ یا اسمبلیوں کو قانون ساز ادارے کی حیثیت سے قانون سازی کے معاملات میں مقدر قرار دے، حقوق بشر کے تحفظ کی ضمانت دے اور قانون کی حاکمیت کو تسلیم کرے۔ اسلامی احکام سے متصادم نہیں۔

۲) اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے لہٰذا مخلوط طریق انتخاب کے ذریعے وجود میں لائی گئی پارلیمنٹ میں مسلم اور غیر مسلم میں سیاسی بنیادوں پر کوئی تمیز روا نہ رکھی جائے بلکہ سب کو برابر کا شہری تصور کیا جائے۔

۳) پارلیمنٹ کو ''اجماع'' کی حیثیت سے جدید ضروریات اور وقت کے تقاضوں کے پیش نظر اجتہاد کے ذریعے قوانین کی تعبیر اور نفاذ کا اختیار ہو۔ اس مقصد کے لیے بنکنگ اور اقتصادیات وغیرہ کے امور کے ماہرین کے علاوہ ایسے وکلاء پارلیمنٹ میں ٹیکنو کریٹس کی حیثیت سے مختلف پارٹیوں کے ٹکٹ پر منتخب کر کے لائے جائیں جو فقہ اسلامی کے ساتھ جدید جورس پروڈنس کے اصولوں سے واقفیت رکھتے ہوں تاکہ وہ قانون سازی میں کردار ادا کر سکیں۔

۴) خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں اور کثرتِ ازدواج کے خلاف قانون سازی ہو سکتی ہے اور اسلامی ریاست کے اربابِ بست وکشاد کو اختیار ہے کہ اگر حالات کا تقاضا ہو تو کسی بھی قرآنی اجازت یا حکم کی تعویق (معلق رکھنا) تجدید یا توسیع کی جاسکتی ہے۔

۵) اسلام میں تعزیرات یا حدود سے متعلق قوانین چونکہ ان لوگوں کے رواجات، عادات اور خصائل کو مدنظر رکھ کر وحی کی صورت میں اُتارے گئے، جن میں رسول بھیجا گیا، اس لیے ضروری نہیں کہ آئندہ آنے والی نسلوں پر ان کا اطلاق سختی سے کیا جائے۔

۶) مساجد اور اوقاف کی نگرانی، مدارس کے نصاب کو جدید طرز پر ترتیب دینا اور ان کو یونیورسٹیوں سے

منسلک کرنا، باقاعدہ سند یافتہ آئمہ مساجد کے تقرر وغیرہ امور کی خاطر علیحدہ وزارت قائم کرنا محض فنکشنل معاملہ ہے۔ اسے چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی کے مترادف تصور نہیں کیا جاسکتا۔

۷) جو قرآنی احکام فلاحی مقاصد کے تحصیل کے لیے مختص ہیں ان کو قانون سازی کے ذریعے بروئے کار لایا جائے۔ زکوٰۃ، صدقات، عشر کی وصولی کے لیے قوانین نافذ کیے جائیں۔ اسلامی قانونِ وراثت کا سختی سے اطلاق کیا جائے۔ اراضی کی ملکیت کی حد اِس اصول پر مقرر کی جائے کہ جو زمین مالک بذاتِ خود زیرِ کاشت لاسکتا ہو۔ فالتو اراضی (فالتو دولت کی طرح) مالک سے حاصل کر کے سرکاری اراضی سمیت بے زمین کاشت کاروں میں آسان قسطوں پر فروخت کر دی جائے۔ جاگیرداروں اور زمینداروں سے اسی طرح ایگری کلچرل انکم ٹیکس وصول کیا جائے جیسے دیگر لوگ انکم ٹیکس کی ادائیگی کرتے ہیں۔ سٹیٹ سیکٹر کے ساتھ ساتھ پرائیویٹ سیکٹر میں صنعت و حرفت کے کارخانوں کی تعمیر کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ کاشت کاروں، مزدوروں اور سرکاری ملازمین کے حقوق کا تحفظ کیا جائے۔ ان کی کم سے کم اُجرت کا تعین کیا جائے۔

۸) مارکیٹ اکانومی کے فروغ کی خاطر بنک کے منافع کو رباء یا سود کی ذیل میں تصور نہ کیا جائے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''اقبال کی یہ اسلامی ریاست محض تخیل کی صورت میں بعض کتب کے اوراق کی زینت ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ آزادیٔ اجتہاد کی جو راہ اقبال کے دکھانے کی کوشش کی ہے اسے قبول کرنے کے لیے فی الحال مجموعی طور پر مسلمان تیار نہیں۔'' (۱۵۵)

مندرجہ بالا مباحث سے ثابت ہوتا ہے کہ پارلیمنٹ سسٹم، عوام کی (اکثریت کی) رائے دہی، حریت و مساوات، اخوت و وحدتِ انسانی اسلام کی جمہوری روح کے عین مطابق ہیں۔ انہی اصولوں کی دعویدار جدید مغربی جمہوریت بھی ہے۔ مغرب میں جدید جمہوریت کا سیاسی ادارہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے ادیبوں اور فلسفیوں کے آزادی و مساوات کے تصورات پر مبنی ہے۔ اس لیے آزادی اور مساوات جمہوریت کے نظامِ فلسفہ میں بنیادی قدروں کا درجہ رکھتے ہیں۔ یہ اصول بالخصوص فرانسیسی انقلاب اور پھر امریکہ کی آزادی کے حوالے سے جانے جاتے ہیں۔ یورپ میں جمہوریت کو نہ صرف نظامِ سیاست اور طرزِ حکومت کے طور پر اختیار کیا گیا بلکہ سماجی

زندگی اور عمرانی اداروں میں بھی جمہوری قدروں کو فروغ حاصل ہوا۔ اقبال کے نزدیک اسلام کے تصورِ جمہوریت کی تعمیر و تشکیل میں بھی آزادی و مساوات کی تمدنی قدروں کا احساس خشتِ اوّل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح اقبال کے نزدیک "اتحاد و اتفاق و آرائے جمہور ملت" کا بنیادی اصول اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ "کثرتِ ملت اسلامیہ جس امر کو مستحسن قرار دے وہ خدائے علیم و حکیم کی نگاہ میں بھی مستحسن ہو جاتا ہے..... غالباً پیغمبر خدا کی اس حدیث کی سند پر امام اشعری نے اپنے اس سیاسی مسلمہ کی بنیاد رکھی کہ "ملتِ اسلامیہ بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق و مجتمع نہیں ہو سکتی۔" (۱۵۶) یہ اتفاق رائے بمعنی کثرتِ رائے سیاسی و معاشرتی جمہوری نظام میں اساسی قدر کی حیثیت رکھتا ہے۔ عہدِ جدید کی سب سے طاقتور اور جمہوریت کی علمبردار ریاست امریکہ کو اس بات پر فخر و ناز ہے کہ وہاں اس چیز کو ایک عقیدے کی حیثیت حاصل ہے کہ اکثریت ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ (۱۵۷) ہمارا المیہ یہ ہے کہ سیاسی آزادی کے ان بنیادی اصولوں کو یعنی Liberty (آزادی)، Equality (مساوات)، Fraternity (اخوتِ نوعِ انسانی) کو ہم انقلابِ فرانس اور امریکہ کے مجسمۂ آزادی کے حوالے سے تو جانتے ہیں لیکن اسلام کے حوالے سے نہیں پہچانتے۔ جمہوریت یا سیاسی آزادی کے یہ اہم اصول عین اسلامی ہیں۔ جواب مغرب کے زیرِ اثر عالمِ اسلام میں رو پذیر ہو رہے ہیں۔ چنانچہ اقبال ان اثرات کے لیے مغرب کا شکریہ ادا کرتے ہیں۔

> "ہم اس اثر کے لیے، جو مغربی سیاسیات کا اس وقت ہم مسلمانوں پر ہو رہا ہے، اہلِ مغرب کے ممنون و شکر گزار ہیں۔ اس اثر کی بدولت اس زمانے میں اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی کے آثار پیدا ہو رہے ہیں...... لیکن اِن تمام مصلحین (ایران، ترکی) کو میں یہ رائے دوں گا کہ ان کے لیے اشد ضروری ہے کہ اپنے لوگوں کی اس قدامت پسندی کو جو قدرۃً ان سے بدظن ہے، صدمہ پہنچائیں۔ وہ اسلامی آئینِ سیاسی کے اصولوں کا بغور و خوض مطالعہ فرمالیں اور اگر اس طرح جمہور پر ثابت کر دیں اور ان کو یہ یقین دلا دیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں فی الحقیقت عین اسلامی ہیں، اسلام ہی کا مقصود و ملتجا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصولوں پر مبنی ہے اور انہی کا مقتضی ہے، تو وہ یقیناً جمہور و عامۃ الناس کو زیادہ متاثر کر سکیں گے۔

اوران کو مطلوبہ سیاسی انقلاب کے لیے آمادہ کر سکیں گے۔'' (۱۵۸)

گویا اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے جمہوری تصورات کا یہ نقطۂ اتصال ہے جس سے دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے استفادہ کر سکتی ہیں۔ تاہم جمہوریت کی حقیقی روح اقبال کو نہ مشرق میں نظر آتی ہے نہ مغرب میں۔ اقبال ہر قسم کی آمریت کے خلاف تھے کیونکہ ان کے نزدیک ایسے نظام اللہ کی مطلق حاکمیت کے تصور یا اسلام کی تعلیمات کے منافی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اسلام کے روایتی تصور خلافت (ریاست) کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور اسے اسلام میں امپریلزم کا دور قرار دیتے ہیں جو اموی دور سے شروع ہوا اور تا حال کسی نہ کسی روپ میں جاری ہے۔ جہاں تک مغرب کا تعلق ہے تو جیسا کہ ڈاکٹر تحسین فراقی کے حوالے سے درج کیا گیا کہ اقبال مغربی جمہوریت کی روح یعنی حریتِ فکر و عمل کو بحیثیت ایک اصول کے اسلام سے ہم آہنگ پاتے ہیں۔ مگر ان اصولوں کی عملی صورت مغرب میں بھی موجود نہیں ہے۔ اس طرح مغرب کی جدید لبرل جمہوریت بھی ملوکیت کا روپ اختیار کر لیتی ہے اور یہیں سے اسلامی اور مغربی جمہوریت میں مطابقت و مشارکت کا فقدان شروع ہو جاتا ہے۔ اور یہ افتراقات مختلف سطحوں پر نمایاں ہوتے ہیں۔ ان خامیوں کی وجہ سے یہ مغربی جمہوری نظام چنگیزی نظام کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور اقبال نے جہاں کہیں بھی جمہوریت پر تنقید کی ہے وہ حقیقی جمہوریت یا جمہوریت کی حقیقی روح پر نہیں کی بلکہ مغربی جمہوریت کے اسی چنگیزی نظام یا ملوکانہ روپ پر کی ہے اور بقول ڈاکٹر جاوید اقبال جمہوری طرزِ حکومت پر ان کے اعتراضات خالصتاً اخلاقی و اصولی اور منصفانہ حیثیت و نوعیت کے حامل ہیں۔ (۱۵۹)

اقبال ہر اسلامی ملک میں فرداً فرداً ایسی جدید جمہوری حکومت کے قائل ہیں جو اگر خلیفہ کا انتخاب بھی کرے تو وہ کسی صورت میں عام آدمی سے برتر اور ممتاز نہ ہو۔ اس جمہوری مملکت میں وہ مذہب و سلطنت کا افتراق کسی صورت گوارا نہیں کرتے۔ ان کی یہ رائے مذہب و اخلاق اور عوام کے ضمیر کی آواز ہے۔ جہاں اخلاقیات کا اصول کارفرما نہ ہو وہاں عوام سرمایہ داروں کے ہاتھوں کھلونا بن جاتے ہیں۔ یورپ کی سرمایہ دار جمہوریتوں کا مشاہدہ کر کے اقبال کا یہ تصور پختہ ہو چکا تھا۔

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو　　　جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو ص ۵۰/۳۷۴)

جب مذہب و اخلاق سے کنارہ کشی کی جائے گی تو لامحالہ اس میں ابلیسیت پیدا ہو گی۔ اسی ابلیسیت کی وجہ سے ''سیاسیاتِ افرنگ'' ربِّ کائنات کی (اسلامی سیاسیات کی) حریف ہے۔

تری حریف ہے یارب! سیاستِ افرنگ　　مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے　　بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۴/۶۵۴)

اقبال جب مغربی جمہوریت پر تنقید کرتے ہیں تو دراصل اس کی اصلاح کا خواب دیکھتے ہیں اور اس نام نہاد ملوکانہ جمہوریت کو حقیقی یا روحانی جمہوریت میں ڈھال دینا چاہتے ہیں۔ اس لیے ''خلافت'' (اسلامی جمہوریت) روحانی جمہوریت کا نام ہے اور مغربی جمہوریت ملوکیت کا۔

خلافت بر مقامِ ما گواہی است　　حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر و است و نیرنگ　　خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۹۰/۹۷۲)

ہنوز اندر جہاں آدم غلام است　　نظامش خام و کارش ناتمام است
غلامِ فقرِ آں گیتی پناہم　　کہ در دینش ملوکیت حرام است

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۹۰/۹۷۲)

مغرب کا یہ جمہوری نظام رنگ و بو کا ایک قفس ہے یعنی بظاہر جمہوریت بباطن قیصریت۔

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو　　آہ اے ناداں! قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۵/۲۹۱)

مغربی اور اسلامی جمہوریت کے فکری محرکات میں نمایاں فرق ہے۔ مغربی جمہوریت کے پس منظر میں ''سیکولر'' طرزِ فکر کارفرما ہے جبکہ اسلام کے پس منظر میں روحانی طرزِ فکر موجود ہے۔ مغربی جمہوریت صنعتی انقلاب کے بعد مدوّن ہونا شروع ہوئی۔ ایسی جمہوریت جس میں دین وسیاست کی علیحدگی اور نتیجتاً مادیت کے محرکات بنیادی طور پر کارفرما تھے۔ اٹھارہویں صدی کے انقلابِ فرانس میں مساوات، آزادی اور اخوت کے تین دلکش نعروں کو مغربی جمہوریت نے اصولوں کی حد تک اور ایک درجے میں عمل کی حد تک اپنایا۔ اور یہی اصول اقبال کے نزدیک باعث کشش بھی ہیں لیکن ان اصولوں کے باوجود جب اقبال اپنی روحانی جمہوریت پر اصرار کرتے ہیں تو اس لیے کہ مغرب کے ان اصولوں کی فکری بنیادیں مادیت اور معیشت پر استوار ہیں۔ جس کی وجہ

سے یہ جمہوریت قیصریت اور سرمایہ داری میں بدل جاتی ہے۔ اور اسی لیے اقبال اس کی اصلاح کر کے اسے روحانی جمہوریت میں ڈھال دینا چاہتے ہیں۔ اقبال اسلامی جمہوریت اور مغربی جمہوریت کے متصادم فکری پس منظر کی نشاندہی کرتے ہوئے ایک مضمون نما شذرے ''اسلامی جمہوریت'' میں اسلامی اور یورپی جمہوریت کا تقابل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> ''مغربی جمہوریت یورپی معاشروں کی معاشی نشاۃ الثانیہ کے نتیجے میں پیدا ہوئی مگر مسلم جمہوریت معاشی توسیع کے نتیجے میں نہیں بلکہ ایک اصولِ روحانی کے طور پر مدوّن ہوئی اور اس کا مقصد فرد کے مخفی امکانات کو ارتقا بخشنا تھا۔'' (۱۶۰)

یہی وجہ ہے کہ مغربی جمہوریت کا سب سے بڑا نقص انسانیت اور اخلاقیات کا فقدان ہے۔

یہاں جدید مغربی جمہوری ریاست کی تین بنیادی خصوصیات کا تذکرہ کرنا ضروری ہے۔ بین الاقوامی قوانین کے تحت کسی ریاست کے آزاد تصور کیے جانے کے لیے تین شرائط کا ہونا ضروری ہے۔ (i) وہ قومی (نیشنل) ہو۔ (یعنی مخصوص قومیت پر مشتمل ہو) (ii) علاقائی (ٹیری ٹوریل) ہو (یعنی علاقائی حدود متعین ہوں) (iii) مقتدر (ساورن) ہو (یعنی مکمل طور پر بااختیار ہو)۔ اسلامی ریاست میں یہ تینوں خصوصیات موجود ہیں اور اقبال کے نزدیک ان تینوں اصولوں کی بنیاد رسولِ اکرمؐ کے ارشادات پر قائم ہے یعنی یہ کہ اللہ کی حاکمیت اعلیٰ اسلامی ریاست کے مقتدر ہونے کے رستے میں حائل نہیں۔ کیونکہ بدلتے ہوئے حالات میں اجتہادات کی اجازت اسلامی ریاست کو حاصل ہے۔ اسی طرح حضورؐ نے قومیت کی بنیاد اشتراک ایمان یا اُمہ کے تصور پر قائم کی۔ جو بالآخر تمام انسانیت سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ یہ علاقائی حدود پر مشتمل بھی ہوتی ہے لیکن محض جغرافیائی حد تک۔ انسانی و اخلاقی اصولوں کے اعتبار سے دوسری علاقائی حدود سے بھی ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی علاقائی حدود اور قومیت کے تصور میں مذہبی آزادی کا عنصر لازمی جزو ہے۔ اسی طرح اسلامی ریاست کا تصور جدید مغربی ریاست کے تصور کا حامل ہونے کے باوجود اس سے مختلف ہے۔ یعنی اسلامی ریاست مغربی ریاست کی طرح مکمل طور پر بااختیار ہے لیکن اصل حاکمیت اللہ تعالیٰ کی ہے۔ اس لیے اس کا اختیار حدود میں ہے۔ وہ قومیتوں پر مشتمل ہونے کے باوجود کسی خاص قومیت یعنی رنگ، نسل، زبان وغیرہ پر مشتمل نہیں ہے کیونکہ وہ بین الاقوامی ہے اور مختلف قومیتوں کے ادغام سے وجود میں آتی ہے۔ وہ علاقائی حدود کی حامل ہونے کے باوجود ان حدود سے آزاد ہے کیونکہ وہ عالمی یا بین الاقوامی ریاست ہے۔ (۱۶۱)

اسلامی اور مغربی جمہوریت میں بنیادی فرق یہ ہے حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ کا سرچشمہ اسلامی جمہوریت میں اللہ کی ذات ہے جبکہ مغرب میں عوام۔ اقبال کے یہ چند جملے ان کے فلسفۂ جمہوریت میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔

> ''بطور اساسِ ریاست اسلام ہی وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید کا اصول ہماری حیاتِ عقلی و جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت اختیار کرلے، کامیاب ہوسکتے ہیں۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ کہ ملوک و سلاطین کی۔ پھر چونکہ ذاتِ الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت ہی فطرتِ صحیحہ کی اطاعت ہے۔'' (۱۶۲)

اقتدار کا یہ نظریہ مغرب کے نظریۂ اقتدار سے بالکل مختلف ہے اس نقطۂ نظر کے تحت پارلیمان کی مکمل خود مختاری (یا مادر پدر آزادی) کا کوئی تصور نہیں رہتا کیونکہ یہاں پارلیمان یا اسمبلی یا شوریٰ حاکمیتِ الٰہی یا فرمان خداوندی کی پابند ہے۔ جبکہ مغرب کی پارلیمانی جمہوریت میں منتخب نمائندوں یا اسمبلی کو جملہ امور کے بارے میں فیصلہ کرنے کا مکمل حق حاصل ہے حتیٰ کہ ان اخلاقی اقدار کو بھی چیلنج کیا جاسکتا ہے جو فطرتِ صحیحہ کے عین مطابق اور معاشرتی ارتقا کے لیے ضروری ہیں۔ چنانچہ روسو جو صحیح معنوں میں مغرب کی جدید جمہوریت کے ''معاہدۂ عمرانی'' کا قائد ہے اس کا یہ جملہ قابلِ توجہ ہے۔

> ''ہر وہ قانون جس کی تصدیق قوم نے بذاتِ خود نہ کی ہو باطل ہے۔ وہ قانون ہے ہی نہیں'' (۱۶۳)

چونکہ مغربی جمہوریت میں اقتدار کا ماخذ عوام یا مشیتِ عامہ سمجھی جاتی ہے جو کثرت رائے سے منتخب ہوتی ہے اس لیے وہی افعال کے اخلاقی و غیر اخلاقی ہونے کا تعین کرنے کا مجاز ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ:

> ''اس اصول کے تحت بعض مغربی پارلیمانوں نے ہم جنسی کے غیر فطری فعل کو جسے معاشرے میں ناقابل قبول تصور کیا جاتا ہے۔ اب منتخب پارلیمان کے منظور شدہ قانون کے تحت اسے قانونی تحفظ فراہم کردیا گیا ہے اور اسے ایک عام معاشرتی قدر قرار دے دیا گیا ہے۔'' (۱۶۴)

اسلامی تہذیب میں کسی منتخب نمائندے یا حکومت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ رائے شماری یا اکثریتی ووٹ کے ذریعے اعلیٰ انسانی اور اساسی اقدار کو بدل سکے۔ اسلامی حکومت کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ فرمانِ الٰہیہ کی جدید تقاضوں کے تحت اخلاقی و اسلامی اصولوں کے اندر رہتے ہوئے تشریح کرے اور عمل درآمد کرائے۔ مغرب کے اِس جدید "معاہدۂ عمرانی" کے علمبرداروں میں ہابز اور لاک کے علاوہ روسو ہے جس نے عوام کو اقتدار و حقوق کا سرچشمہ قرار دیا۔ اس کی کتاب "معاہدۂ عمرانی" انقلابِ فرانس کی انجیل خیال کی جاتی ہے۔ روسو کی تعلیم سے انقلابِ فرانس کے بیشتر قائد متاثر تھے اسی تعلیم پر بعد میں جدید جمہوری حکومتوں کے نظامِ فکر مبنی قرار پایا۔" (۱۶۵)

اس سسٹم میں انسانی ضمیر کی آواز اکثریت کے تلے دبا دی جاتی ہے جبکہ مشیت عامہ کی بجائے اگر حاکمیت کا ماخذ ذاتِ باری تعالیٰ کو قرار دیا جائے تو یہ حاکمیت یا اقتدارِ اعلیٰ پارلیمان کی خودمختاری اور آزادی کے راستے میں رکاوٹ پیدا نہیں کرتی۔ بلکہ اس کے برعکس وہ اجتہاد کی بدولت اپنی اعلیٰ ترین فطرت (اعلیٰ ترین اوصاف) کے ذریعے سے مسلسل تغیر پذیر رہتی ہے۔ یوں انسانی ضمیر کی آزادی کا اصول بھی قائم رہتا ہے اور ملک کی ترقی کے راستے بھی مسدود نہیں ہوتے۔ اقبال کے یہ اشعار اسی اسلامی نظریے کی روح کو آشکار کرتے ہیں۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے حکمراں ہے اک وہی، باقی بتانِ آزری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴/۲۹۰)

پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۸/۷۱۰)

دہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۳/۴۴۷)

جب عوام ہی اقتدار حاکمیت کا سرچشمۂ مطلق قرار پائے تو ظاہر ہے اکثریت کے فیصلے ہی درست سمجھے جائیں گے چاہے وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر غلط ہی کیوں نہ ہوں اور اکثریت کی ذہنی اہلیت و صلاحیت چاہے کیسی بھی ہو۔ اس کے نتیجے میں انسانی ضمیر کی وہ آواز جو ہمیشہ سچائی کی تائید میں بلند ہوتی ہے اکثریت کے استبداد تلے دب جائے گی۔ یہ اسلامی اور مغربی جمہوریت میں بنیادی فرق ہے۔ جدید جمہوری نظام کا سب سے بڑا سقم یہ ہے کہ اس میں انتخابات کی بنیاد ووٹوں کی گنتی پر ہوتی ہے۔ اِس گنتی میں ایک صحیح اور مناسب امیدوار محض ایک ووٹ کم پڑنے سے ایک غلط، بدمعاش امیدوار کے مقابلے میں ہار سکتا ہے۔ جس سے جمہوری نظام سرمایہ دارانہ اور ملوکانہ

استبداد میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ اسلام عام آدمی کی صلاحیت کا منکر نہیں اور نہ ان پر ووٹ دینے یا آزادیٔ رائے کا حق استعمال کرنے پر پابندی لگاتا ہے۔ اسلام کے نزدیک ہر بنی آدم عزت وتکریم کا حق دار ہے۔ نیٹشے نے تو عوام کو ''انام'' اور جمہوریت کو ''غول کی حکمرانی'' کہہ کر ادنیٰ طبقے کے فرد سے اظہارِ نفرت کر کے تمام اختیارات فوق البشر (اشرافیہ) کے سپرد کردیے تھے۔ (۱۶۶) لیکن اسلام عوام کے بارے میں ایسا کوئی پست خیال نہیں رکھتا۔

> ''اسلامی جمہوریت ایک روحانی اصول ہے، جس کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ ہر انسان چند بالقوہ صفات کا حامل ہے جو ایک خاص قسم کی سیرت کی تشکیل سے بروئے کار آسکتی ہیں۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جن لوگوں نے بہترین کارنامے پیش کیے وہ بھی عوام ہی تھے۔'' (۱۶۷)

لیکن اسلام میں انتخابی اداروں اور منتخب نمائندگان دونوں کچھ شرائط کے تحت الیکشن میں حصہ لیتے ہیں (جیسا کہ امیدوار اور ووٹرز کی اہلیت کی شرائط کے بارے میں الماوردی کے حوالے سے اقبال کے خیالات بیان کیے گئے ہیں)۔ پروفیسر ڈاکٹر محمود علی ملک نے اسلام کے اس تصور کی اقبال کے حوالے سے وضاحت اس طرح کی ہے:

> ''دوسرا بڑا فرق (اسلامی اور مغربی تصورِ جمہوریت میں) انتخابی اداروں اور منتخب نمائندگان، دونوں کی شرائط کے بارے میں ہے۔ اسلامی معاشرے میں ہیئتِ حاکمہ کا انتخاب کچھ ایسی شرائط کی بنیاد پر ہوتا ہے جو مروجہ اصولوں کے مطابق طے شدہ ہے۔ یہی اصول بالغ رائے دہی کے انتخاب کے سلسلے میں واضح طور پر اس طرح نافذ ہوگا کہ رائے دہندہ یعنی ووٹر: (الف) صائب الرائے ہو۔ (ب) مسائل اور ذمہ داریوں سے پوری طرح آگاہ ہو۔ صرف اسی صورت میں وہ سوچ بوجھ پر مبنی اپنی باخبر رضامندی یا رائے کا اظہار کرسکتا ہے۔ اس کے لیے معلوماتِ عامہ اور تعلیم ازبس ضروری ہے۔ لہٰذا رائے دہندہ جو انتخابی عمل میں حصہ لے گا اس کی ذہنی استعداد لازمی اور بنیادی بات ہے اور یہ اسلامی جمہوریت کا اہم جزو ہے۔ اس طرح اسلامی معاشرے میں ہر شہری کو ریاست کے فوائد میں تو برابر کا حصہ ملتا ہے لیکن وہ ریاست کے امورِ نظم ونسق

> میں پوری طرح برابر کا شریک نہیں ہوتا۔ انتخابی ادارے اور منتخب نمائندگان دونوں اس مقصد کی خاطر مکمل طور پر موزوں ہوں۔ یعنی سوجھ بوجھ کے حامل، صحیح رائے دینے کے اہل، قیادت کی صلاحیتوں اور امانت و دیانت کی خوبیوں سے بہرہ ور اور اسلامی معاشرتی اقدار پر یقین رکھنے والے ہوں۔ یہ افراد جمہور کے آقا نہیں بلکہ خادم ہوتے ہیں۔ اور جو ذمہ داریاں وہ قبول کرتے ہیں ان کے عوض کسی خصوصی رعایت یا منفعت سے مستفید نہیں ہوتے۔ جمہوری ریوڑ کا طرزِ عمل جو بغیر کسی تعلیمی پس منظر، ذہنی و عقلی معیار کی بجائے محض عمر پر مبنی ہو (یعنی محض بالغ رائے دہی پر) وہ اقبال کے نزدیک جمہوری تصور سے فروتر ہے۔" (۱۶۸)

ایسی جمہوریت کے انعقاد پر ہر طرف جھوٹ اور منافقت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ ان حالات میں برسر اقتدار طبقے کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ اپنا اقتدار قائم رکھیں۔ ان کا بیشتر وقت اسی کوشش میں گزرتا ہے اور قوم کے اجتماعی مسائل کے حل کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتا۔ اکثریت کے اس استبداد یا ووٹنگ کے اس سسٹم میں انتخاب کنندہ (ووٹر) سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں کھلونا بن کر رہ جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل قطعے میں "غلامِ پختہ کارے شو" اور "دوں فطرتاں" محض طنزیہ اہمیت رکھتے ہیں۔ ان سے مراد ایسے نظام کی طرف اشارہ ہے، جس میں ووٹر محض سرمائے کے استحصال کا نشانہ بن کر رہ جاتا ہے۔ (۱۶۹)

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی؟	زموراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری، غلامِ پختہ کارے شو	کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۳۵/۳۰۵)

اسی طرح کا ایک اور قطعہ ہے:

اِس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش	ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں	بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۶۰، ۱۶۱/۲۶۰، ۲۶۱)

گزشتہ صفحات میں اقبال کے خیالات کا مطالعہ کیا جا چکا ہے کہ عوام خلیفہ کو معزول بھی کر سکتے ہیں۔ اور

خلیفہ کی حیثیت عوام کے ایک خادم کی ہے۔اس خیال کی روشنی میں ''اس قطعے کے بجز اس کے کیا معانی ہو سکتے ہیں کہ یہ اشارہ سرمایہ دار عمومیت کی طرف ہے جو اگر زمامِ کار مزدور جماعت کے ہاتھوں میں بھی سپرد کر دے پھر بھی سرمائے کے داؤ پیچ میں ایسی گھری ہوئی ہوتی ہے کہ جاوا اور ہند چینی میں بمباری کو اپنا فرض سمجھتی ہے۔''(۱۷۰) اِس کی تازہ مثال امریکہ کی ''لبرل جمہوریت'' ہے جو ہے تو لبرل جمہوریت لیکن دہشت گردی کو ختم کرنے اور جمہوری حکومتوں کو لانے کے لیے افغانستان اور عراق کی اینٹ سے اینٹ بجانا اور فلسطینیوں کی نسل کشی میں اسرائیل کی مدد کرنا اپنا فرض سمجھتی ہے۔اس آئین جمہوری کے ذریعے فرنگ نے دیو استبداد کی گرن سے رسی کھول دی ہے۔جمہور کی حیثیت ایک تلوار کی ہے اگر یہ تلوار حق و باطل کی تمیز کے بغیر استعمال ہونے لگے تو استحصال اور خود غرضی کے ذریعے تباہی یقینی ہے۔

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است ۔۔۔ رسن از گردنِ دیوے کشاد است
زباغش کشتِ ویرانے نکوتر ۔۔۔ ز شہر او بیابانے نکوتر
رواں خوابید و تن بیدار گردید ۔۔۔ ہنر با دین و دانش خوار گردید
گرو ہے را گرو ہے در کمین است ۔۔۔ خدایش یار اگر کارش چنین است
زمن دہ اہلِ مغرب را پیا مے ۔۔۔ کہ جمہور است تیغ بے نیامے
چہ شمشیرے کہ جانہا می ستاند ۔۔۔ تمیزِ مسلم و کافر نداند

(گلشن رازِ جدید/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۶۷،۱۶۸/۵۵۹،۵۶۰)

مغربی جمہوریت کے بارے میں اقبال کا زیادہ تر اختلاف انہی دو امور (اقتدارِ اعلیٰ، اکثریت کا استبداد) کی وجہ سے ہے انہی کی وجہ سے مغربی جمہوریت ''چنگیز سے تاریک تر'' اور جمہوری تماشا بن کر رہ گئی ہے۔ یہی جمہوریت جو حقوقِ انسانی، مساوات، بھائی چارے اور آزادیٔ خیال کی علمبردار بن کر اُبھری تھی آج ملوکیت وسامراجیت کے بدترین مناظر پیش کر رہی ہے۔ہمارے عہد میں اس کی تازہ ترین مثال امریکہ کی لبرل جمہوریت ہے جس نے دنیا کو زندہ کرنے کی بجائے مردہ کر دیا ہے۔اس کا ثبوت یہ ہے کہ خود امریکی دانشور نوم چومسکی نے امریکہ اور بڑی طاقتوں کی خواہشِ اقتدار اور منافقانہ پالیسیوں کا بے لاگ تجزیہ کیا ہے۔نوم چومسکی طاقت کے تاریک رُخ کو بڑی حقیقت پسندی کے ساتھ واضح کرتا ہے۔اُس کے نزدیک امریکہ کا دوست وہ ہے جو اُس کی خواہشات کے مطابق کام کرے۔ ہر موڑ پر اُس کی حمایت کرے اور وفاداری کا دم بھرے۔اُس کے نزدیک

امریکن پالیسی کا بنیادی عنصر وفاداری اور اطاعت ہے۔ امریکہ کی تمام تر پالیسیاں اور تمام تر جمہوریت اقتدار اور ذاتی مفادات کے گرد گھومتی ہے۔(۱۷۱) اپنے اس جمہوری نقطۂ نظر کے تحت اس کی حکمت عملی یہ ہے کہ دنیا میں بظاہر قومی و تہذیبی تکثیریت اور تنوع کو فروغ دے اور یہ یقین دلائے کہ مختلف اقوام اپنی اپنی تہذیب، مذہب اور اقدار کے مطابق زندگی گزارنے میں آزاد ہیں۔ مگر یہ سب تہذیبی اقدار اس کے عسکری اقتدار و قوت کے غلبے میں دب کر ثانوی حیثیت اختیار کر جائیں۔

آج اگر مسلمان اقوام مغربی اقوام سے بظاہر آزاد ہیں تب بھی ان مغربی طاقتوں نے اقتصادی طور پر انہیں اپنا غلام بنا رکھا ہے۔ طاقتور اقوام نے ویٹو کا حق اپنی ہر جارحیت کے لیے اپنے اپنے پاس محفوظ کر لیا ہے جسے بے دریغ استعمال کیا جاتا ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر سید محمد اکرم ''اکرام'' نے درست لکھا ہے کہ:

> ''اگر صرف ویٹو کے استعمال کے تناظر ہی میں دیکھا جائے تو ان سپر طاقتوں کی جمہوریت، رواداری، حقوقِ انسانی کی پاسداری، آزادی، برادری اور برابری کے دعوے انسانیت کے ساتھ مذاق ہیں۔ نیو ورلڈ آرڈر انسانیت کے ساتھ سب سے بڑا مذاق ہے۔ یہ جمہوریت کی مکمل نفی ہے اس کی موجودگی میں حقوقِ انسانی کے ارادے کوئی حقیقت نہیں رکھتے یہ محض طاقتور کی چیرہ دستی کا اعلان ہے اور نطشے کی خواہشات کا عکاس ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ موجودہ جمہوریت کے ضمیر میں بھی خالص توسیع پسندی کا جذبہ کارفرما ہے۔''(۱۷۲)

اس اعتبار سے اقبال کا یہ فیصلہ درست ہے کہ:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۴۷/۲۹۰)

اور ان کا یہ افسوس بھی درست ہے:

وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ مردہ تر شد مردہ از صورِ فرنگ

(جاویدنامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۷/۲۶۰)

جمہوریت صرف سیاسی رویہ ہی نہیں بلکہ ایک سماجی رویہ بھی ہے۔ مغرب میں جمہوریت کو نہ صرف ایک سیاسی نظام اور طرزِ حکومت کے طور پر اختیار کیا گیا بلکہ سماجی زندگی اور سماجی اداروں میں بھی جمہوری اقدار کو فروغ

حاصل ہوا۔اور اس اثر ونفوذ میں آزادی اور مساوات کے تصورات کی کشش کا بڑا عمل دخل ہے۔اسلام فرد کو آزادی ومساوات کا تحفظ بخشتا ہے بلکہ سب سے پہلے اسلام ہی نے انسان کو پاپائیت وملوکیت کی زنجیروں سے نجات دلا کر اسے آزادی کا عطیہ عنایت کیا تھا اور اپنے عقل وشعور سے کام لینے کی عادت ڈالی تھی۔لیکن جب جمہوری روّیہ اخلاقیات سے آزاد ہو جائے تو لامحالہ سماجی روّیے بھی متاثر ہوں گے۔اسلامی تہذیب میں صدیوں کی غلامی کے سبب یقیناً بے راہ روی، نوجوانوں میں تن آسانی، اجتماعی بے عملی اور دیگر غیر اخلاقی برائیاں پیدا ہوگئی ہوں گی تاہم رشتوں کی پاسداری، والدین کا احترام، اولاد سے محبت اور پرورش، شرم وحیا اور خاندانی سسٹم پر یقین بحیثیت مجموعی موجود ہے۔اس کے برعکس مغرب میں جنسی بے راہ روی (اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا) ہم جنس پرستی عام ہے اور اسے باقاعدہ طور پر قانونی تحفظ دیا جا رہا ہے۔جب جمہوریت اور آزادی کی اقدار اخلاقیات سے الگ ہو کر سماجی زندگی اور سماجی اداروں میں پروان چڑھیں تو خاندان کا ادارہ بھی اس سے متاثر ہو کر شکست وریخت کا شکار ہو گیا..... انفرادی سطح پر خاندانی نظام کی شکست وریخت کا اثر یہ ہوا کہ جنسی بے راہ روی، ہم جنس پرستی، مے خواری، قمار بازی عام ہوگئی جس سے افراد میں بے حیائی، بدچلنی، آبرو باختگی، خودگریزی اور تنہائی کا رجحان بڑھ گیا۔جمہوری اقدار کی اخلاقیات سے علیحدگی کے قومی سطح پر اثرات یہ ہوئے کہ مغرب میں تعصب، جارحیت، استعمار واستحصال، فریب کاری، دروغ گوئی، سیاست میں میکیاولیت جیسے عناصر عام ہوگئے۔

مغرب کی سرمایہ دار جمہوریت کے جو منفی اثرات عوام کی اخلاقیات پر مرتب ہوئے ہیں اس کا بڑا معنی خیز تجزیہ اقبال کے حوالے سے عبدالحمید کمالی نے کیا ہے۔لکھتے ہیں:

> ''اقبال دورِ جدید کے پہلے مفکر ہیں جنھوں نے آوارہ گردی، عیاشی، تضیع اوقات اور بے حیائی جیسے سماجی رذائل کا سببِ اولی خود ارادیت سے محرومی، غلامی اور طاغوتیت کو قرار دیا۔معترض یہ کہیں گے کہ اقوامِ یورپ تو آزاد ہیں، پھر ان میں حیا سوزی اور آبرو باختگی دیگر اقوام سے کہیں زیادہ ہیں؟ اقبال کا جواب یہ ہے کہ اقوامِ مغرب میں جمہوریت کا نام ہی نام ہے۔سرمایہ دارانہ نظام کے تحت وہاں عوام اس طرح پس رہے ہیں کہ آزادی، حریت اور خودی وغیرت کا ان میں خاتمہ ہو گیا ہے۔محض چند رسموں اداروں کے قیام سے جمہوریت نہیں آجاتی خود ارادیت ایک طرزِ حیات ہے جو حیات کے تمام پہلوؤں پر حاوی

ہے۔ یہ ایک خاص مجلسی زندگی چاہتا ہے اور اسی کے ہم آہنگ معاشی زندگی، اسی کے مماثل آئین اور قانون...... اپنے عمرانی افکار میں اقبال اس حقیقت تک پہنچ چکے تھے جس کو بہت سے مغربی مفکرین اور ماہرین سیاست چھپاتے پھرتے ہیں کہ سلطانیِ جمہور اور نظامِ سیاست ایک نہیں چل سکتے۔ سرمایہ دارانہ استحصال بہت آسانی سے جمہوریت کا روپ دھار لیتا ہے اور اس روپ سے عوام کو دھوکا دے کر زوخ کو کچل دیتا ہے۔ مغرب کا موجودہ طرزِ حیات اور سماجی ڈھانچہ اسی لیے بے حیائی اور بے غیرتی کے گرداب میں ہے۔ وہاں نوجوانوں میں بے راہ روی اور بالغوں میں اخلاقی بے حسی فروغ پا رہی ہے۔ اس نظام میں خودی پارہ پارہ ہو چکی ہے اور مغربی انسان سرمایہ دارانہ نظام کا ایک کل پرزہ بن کر انفرادی اثبات، استحکام اور سوزِ دروں کھو چکا ہے۔ چنانچہ عائلی زندگی کا انتشار روز افزوں ہے۔ محبت و مودّت، اپنوں اور بیگانوں کا خیال یہ سب جذباتِ عالیہ رفتہ رفتہ ناپید ہو جاتے ہیں۔" (۱۷۳)

یہ چند اشعار ملاحظہ کیجیے:

بے نصیب آمد ز اولادِ غیور — جاں بہ تن چو مردۂ در خاکِ گور
از حیا بیگانہ پیرانِ کہن — نوجواناں چوں زناں مشغولِ تن
در دلِ شاں آرزو ہا بے ثبات — مردہ زایند از بطونِ امہات
ملتے .خاکسترِ اُو بے شرر — صبح او از شامِ او تاریک تر
ہر زماں اندر تلاشِ ساز و برگ — کارِ او فکرِ معاش و ترسِ مرگ

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۶،۱۵/۸۱۲،۸۱۱)

اس اخلاق باختگی کا احساس آج کے مغربی مفکرین کو بھی ہے اس حوالے سے ہنٹنگٹن (Huntington) کا یہ بیان بے حد اہم ہے:

"معاشیات اور آبادیات سے کہیں زیادہ اہم مغرب میں اخلاقی انحطاط، ثقافتی خودکشی اور سیاسی نفاق کے مسائل ہیں۔ اخلاقی انحطاط کی جن علامات کی اکثر نشاندہی کی جاتی ہے ان میں مندرجۂ ذیل شامل ہیں۔

i) سماج دشمن رویے میں اضافہ جیسے جرائم، منشیات کا استعمال اور عام تشدد کا رجحان۔

ii) خاندان کی ٹوٹ پھوٹ جن میں طلاق کی شرحوں، ناجائز بچوں کی پیدائش، نوعمر لڑکیوں کا حاملہ ہونا اور صرف باپ یا صرف ماں پر مشتمل خاندانوں میں اضافہ شامل ہے۔

iii) کم از کم امریکہ میں ''سماجی سرمائے'' میں کمی یعنی رضا کار انجمنوں کی رکنیت اور ایسی رکنیت سے وابستہ باہمی اعتماد میں کمی۔

iv) ''اخلاقیات کار'' میں عمومی طور پر کمزوری اور ذاتی عیش و عشرت کے رجحان بڑھنا۔

v) علم و حکمت سے وابستگی میں کمی جس کا اظہار امریکہ میں علمی کارناموں کی کمتر سطحوں سے ہوتا ہے۔'' (۱۷۴)

حیرت انگیز طور پر ہنٹنگٹن بھی اقبال کی طرح مغرب کی آئندہ صحت اس اخلاقی انحطاط سے نجات میں دیکھتا ہے۔ اور اخلاقی حوالوں سے مشرق، ایشیا اور مسلمانوں کی برتری تسلیم کرتا ہے۔

''مغرب کی آئندہ صحت اور دوسرے معاشروں پر اس کے اثر و رسوخ کا دار و مدار خاصی حد تک ان رجحانات سے نمٹنے پر ہے جو بلاشبہ مسلمانوں اور ایشیائیوں کی جانب سے اخلاقی برتری کے دعووں کا سبب بنتے ہیں۔'' (۱۷۵)

اقبال کے نزدیک یہ بے قید آزادی اور لادین جمہوری اقدار درحقیقت سرمایہ دار جمہوریت اور اس کی ذہنی غلامی کا شعوری یا لاشعوری ردعمل ہے۔ مغرب نے جدید جمہوری افکار تو تلاش کر لیے لیکن ان افکار میں اپنا سفر جاری نہ رکھ سکا۔ مغرب نے روشنیاں تو حاصل کر لیں لیکن ان سے اپنی زندگی کی شب تاریک کو سحر تک تبدیل نہ کر سکا۔ (۱۷۶)

اس کے لیے اقبال نے مغرب کو مشرق بالخصوص اسلامی مشرق سے رجوع کرنے کا پیغام بھیجا ہے کیونکہ اس قوم میں مغرب کے اخلاقی انحطاط کے برعکس اب تک ایسے افراد موجود ہیں جو اشکِ سحر گاہی سے وضو کرتے ہیں (۱۷۷) اگر ہنٹنگٹن کی مندرجہ بالا آخری دو تین سطور کو مدنظر رکھا جائے تو اسرائیلی شاعر ہائنا کے حوالے سے گوئٹے کے متعلق اقبال کا یہ بیان آج بھی مشرق (بالخصوص اسلامی مشرق) اور مغرب پر صادق آتا ہے۔

> ''یہ ایک گلدستۂ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے۔ اس دیوان سے
> اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر
> مشرق کے سینے سے حرارت کا متلاشی ہے۔'' (۱۷۸)

مندرجہ بالا مباحث کا تعلق فرد کی آزادی، انفرادی حقوق یا انفرادیت کے ساتھ ہے...... فرد کے لیے اس کے شعورِ ذات، تعین نفس، انفرادی جوہر، خواہشات کی تکمیل اور اظہار تشخص میں کسی قسم کی رکاوٹ کا نہ ہونا اس کی آزادی کی دلیل ہے۔ یہ آزادی یا حریت جمہوریت کی اہم ترین قدر ہے جس کے بغیر نہ انفرادی شخصیت کی تعمیر ممکن ہے اور نہ حیاتِ اجتماعی کی۔ حقیقی آزادی ہر طرح کے جبر، ہر طرح کی آمریت سے آزادی کا نام ہے۔ اس میں فکری آزادی، سیاسی آزادی، معاشی آزادی اور خوف سے آزادی بھی شامل ہے۔ اس آزادی کی موجودگی میں کسی قسم کی آمریت کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ تاہم اسلام فرد کی آزادی کو جماعت کی اخلاقی اقدار کے تابع دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کے بغیر پائیدار تمدن محال ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا بنیادی تہذیبی فلسفہ یہ ہے کہ فرد اپنی بے پایاں آزادی اور انفرادیت کے مرحلے سے گزر کر انسانیت کے لیے، معاشرے کے لیے اپنے مقاصد اور آزادی کو وقف کر دے۔

فرد را ربطِ جماعت رحمت است — جوہرِ او را کمال از ملت است

تا توانی با جماعت یار باش — رونق ہنگامۂ احرار باش

فرد می گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۵،۸۶/۸۵،۸۶)

اسلام کی روحانی جمہوریت میں ہر شخص آزاد ہے۔ چونکہ یہ آزادی معاشرے کے ہر فرد کے لیے ہے اس لیے کوئی کسی کی آزادی میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ حریت اور مساوات دونوں اصول معاشرے میں بیک وقت کام کرتے ہیں۔ چنانچہ فرد اسی حد تک آزاد ہے جس حد تک وہ دوسرے کی آزادی سے متصادم نہیں ہوتا۔ اسی لیے آزادی کوئی لامحدود صفت نہیں ہے بلکہ انفرادی حقوق کے ساتھ ساتھ اجتماعی حقوق کا خیال بھی رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ آزادی کے ساتھ احساسِ ذمہ داری کا عنصر لازمی جزو ہے۔ ذمہ داری سے آزادی بے راہ روی، انارکی، استحصال، سرمایہ داری، ملوکانہ جمہوریت اور آمریت کے عناصر کو جنم دیتی ہے۔ تمام تر آزادیوں کے حصول کے لیے ذمہ داری کا احساس ہی اختیارات کے ناجائز استعمال سے روکتا ہے۔ اس کی غیر موجودگی میں افراد مناسب حدود سے تجاوز کرنے میں قوت، کرپشن، استحصال، ذخیرہ اندوزی، عیش و عشرت، جنسی بے راہ روی جیسے رذائل کا استعمال کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے۔ مغربی معاشرہ آزادی کے نشے میں ایسا چور ہے کہ اجتماعی آئین کے دائمی اوصاف اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئے ہیں۔ ہم جنس پرستی جیسا غیر فطری فعل فرد کا فطری حق تسلیم کرتے ہوئے

با قاعدہ قانون بنا کر اسے تحفظ فراہم کیا گیا ہے (یہ انفرادی حق ہے یا اجتماعی آدم کشی؟) انفرادیت کی اس بے لگام آزادی نے مغربی تہذیب میں فرد کو انفرادیت پسند سرمایہ داری کی زنجیروں میں جکڑ دیا ہے۔

دہر میں عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہے　　　　موج کو آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۹۹/ ۲۱۵)

انفرادیت پسندی مغربی تہذیب کا لازمی اور بنیادی جزو ہے۔ جمہوریت اور سیاست میں انفرادیت پرستی کی بڑھتی ہوئی رو نے مغربی تہذیب کے ہر پہلو پر اپنا اثر ڈالا ہے۔ ہنٹنگٹن لکھتا ہے:

''مغربی تہذیب کے کئی پہلوؤں (سیکولرازم، جمہوری ادارے، آزادی، قانونی مساوات، آئینی جمہوریت، نجی ملکیت، طبقاتی تکثیریت وغیرہ) نے فرد پسندی، انفرادی حقوق اور آزادیوں کی روایت اُبھرنے میں مدد دی جو مہذب معاشرے کا خاصہ ہے۔ چودھویں اور پندرھویں صدی میں فرد پسندی اُبھری..... سترہویں صدی میں اسے قبولِ عام حاصل ہوا ..... بیسویں صدی کی تہذیبوں میں انفرادیت پسندی مغرب کا طرۂ امتیاز ہے۔ فرد پسندی اور اجتماع پسندی کے بارے میں مختلف ثقافتوں کے ایک سروے کے مصنف نے مغرب میں فرد پسندی کے مقابلے میں دوسرے خطوں میں اجتماعیت کے رجحان کو اجاگر کیا ہے..... اہلِ مغرب اور غیر مغربی بار بار اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ انفرادیت مغرب کی مرکزی امتیازی خصوصیت ہے۔'' (۱۷۹)

مغرب میں انفرادیت کی رو یورپ کے ازمنہ وسطیٰ کی اجتماعیت کے ردِ عمل میں پیدا ہوئی۔ نشاۃ الثانیہ کے بعد اس اجتماعیت کے خلاف ردِ عمل شروع ہوا۔ صنعتی انقلاب کے وقت اس کا پوری طاقت سے اظہار ہوا اور یورپ کی جدید سرمایہ دار جمہوری تہذیب نے جنم لیا۔ مسلم تہذیب صدیوں کی ملوکیت اور ذہنی جمود کے سبب آزادی سے نا آشنا ہو چکی تھی۔ اس خلا کو مغرب کی اس جدید تہذیب نے پورا کیا۔ اس تہذیب کے ذریعے انسان یا فرد دوبارہ اُبھر کر سامنے آیا لیکن المیہ یہ ہوا کہ سیکولرازم، مادہ پرستی اور آزاد خیالی کی رو اس قدر اُبھری کہ بے لگام انسانی آزادی نے فرد کو حرص و ہوس کا غلام اور ذاتی خواہشات کا اسیر بنا دیا۔ پاپائیت اور شہنشاہیت سے نجات ملی تو سرمایہ دار جمہوریت کی سنہری زنجیریں پیروں میں پڑ گئیں۔ آزادیاں فطری حدود سے متجاوز کر گئیں۔ یہ انتہا پسندی

موجودہ مغرب کے تمدن میں صاف نظر آتی ہے۔ اس کا نتیجہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام اور سامراجی جمہوری تہذیب ہے جس نے گروہی تکثیریت کے ذریعے ایک انارکزم اور امپریلزم کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ اور یہ صورتحال پیدا ہوگئی ہے کہ:

آدم از بے بصری بندگیٔ آدم کرد ۔۔۔ گوہرے داشت و لے نذرِ قباد و جم کرد

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۳۴/۳۰۴)

ڈاکٹر یوسف حسین خان انفرادیت پسندی اور مغربی سرمایہ دار تہذیب کا تعلق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یورپ کے موجودہ تمدن میں...... جمہوریت کے ادارے اس بات پر مصر ہیں کہ افراد کو بلا کسی روک ٹوک اور بلا مزاحمت اپنی قابلیت کے استعمال کا موقع ملے...... اس انفرادیت پسندی کا نتیجہ سرمایہ داری کی تہذیب ہے جو مادی اور اخلاقی حیثیت سے فرد کو بالکل آزاد چھوڑ دیتی ہے کہ جو چاہے کرے اور جس راستے پر جی چاہے چلے۔ یہ تہذیب معاشی نقطۂ نظر سے فرد کے اثباتِ خودی کی تکمیل چاہتی ہے۔ اور پیدائش دولت کی سب راہوں کو جماعت کی رکاوٹوں سے محفوظ رکھتی ہے۔ یہ امر مسلّم ہے کہ جدید سرمایہ داری کا سنگ بنیاد انفرادیت پسندی کا فلسفہ ہے جس کی بدولت یورپ میں قرونِ وسطیٰ کے اداروں کو فنا کر کے زندگی کی نئی تشکیل کی گئی۔ اور جس کی رُو سے فرد کو کافی بالذات اور جماعت کو اس کا تابع تصور کیا گیا۔'' (۱۸۰)

فرد کی یہ آزادی اور اس بنا پر حاصل ہونے والے انفرادی حقوق، آزادیٔ اظہار، آزادیٔ افکار، آزادیٔ تخلیق، آزادیٔ رائے یہ سب ایک عظیم نعمت ہے۔ لیکن اس فکری آزادی کا مطلب بے راہ روی نہیں ہے بلکہ یہ ایسی آزادی ہے جو انتخاب کے دائرے کو وسیع کرتی ہے۔ انتخاب کی آزادی یا شعورِ ذات وصفات صرف انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ اسی کی بدولت انسان اپنی انفرادیت قائم رکھ سکتا ہے۔ اقبال انتہائی آسان انداز میں سمجھاتے ہیں:

''میرا حظ اور میرا کرب، علیٰ ہذا میری خواہشات، میری خواہشات ہیں۔ اور میرا حظ و کرب دوسروں کا نہیں، یعنی میری ہی انفرادی خودی کا تاروپود ہے۔ ایسے ہی

میرے احساسات، میری نفرت اور میری محبت، میرے احساسات، میری نفرت اور میری ہی محبت ہے۔ جیسے میرے فیصلے اور میرے عزائم صرف اور صرف میری ذات کا حصہ ہیں۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا یا حکم لگانا شروع کردے۔ یا یہ کہ اگر ایک کی بجائے دو راستے میرے سامنے ہیں تو خود ان میں سے ایک کا انتخاب کرلے۔ میں اگر آپ کو پہچان لیتا ہوں تو آپ کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں، لہٰذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہوگا۔ دوسروں کے تجربات اور واردات پر تو نہیں ہوسکتا۔ کیفیاتِ نفسی کا یہی بے مثل باہمی ربط ہے، جس کا اظہار ہم لفظ ''میں'' سے کرتے ہیں۔'' (۱۸۱)

لہٰذا ہر فرد اپنی ذات میں منفرد ہے۔ اقبال کی کوشش بھی یہی ہے کہ ہر فرد اپنے انفرادی جوہر، انفرادی حقوق وفرائض کو پہچانے، لیکن اقبال کے نزدیک انفرادی جوہر کی یہ پہچان دوسروں سے بیگانہ نہیں کرتی بلکہ انسان اپنی خودی کی شناخت کے حوالے سے دوسروں کی خودی کو پہچانتا ہے۔ اپنی ذات کے احترام کے حوالے سے دوسروں کی ذات کا احترام کرتا ہے۔

ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم حریت ومساوات اور انفرادی آزادی کی اقدار کو انقلابِ فرانس اور جدید مغربی تہذیب کے حوالے سے پہچانتے ہیں۔ لیکن یہ نہیں جانتے کہ اسلام اپنے دور کی منفرد ترین تحریک پیدا کرنے والا طرزِ فکر تھا۔ جس کے تحت افراد کی سوچنے کی قوت کو جلا ملی۔ انسانی فکر و ذہن آزاد فضاؤں میں پرواز کرنے لگا۔ اس کے تحت ایک منفرد ثقافت پیدا ہوئی جس پر مغرب نے اپنی حریت ومساوات پر مبنی تہذیب پیدا کی۔ ہر وہ فکر وعمل جو فرد کی آزادی کی راہ میں حائل تھا اسلامی تہذیب وتمدن نے اسے ختم کردیا۔ اس لیے آزادیٔ افکار اسلامی تہذیب میں فکر کی پختگی کی بنیاد ہے۔ قیصر و کسریٰ کی سلطنتیں فرد کی آزادی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹیں تھیں۔ اسلامی طرزِ فکر نے پاپائیت اور شہنشاہیت کی نفی کر کے ہر اس عمل کی مخالفت کی جو فرد کو فرد کا یا انسان کو انسان کا غلام بنادے۔ موت کا پیغام ہر نوع کی غلامی کو دیا۔ نہ کوئی مغفور و خاقان رہا نہ فقیرِ رہ نشیں (۱۸۲) ہر طرح کی غلامی انسانیت کی توہین قرار پائی۔ مگر مسلمان اسلام کے اس اصول کو بھلا بیٹھے اور آزادی کے مقابلے میں غلامی کا راستہ اختیار کرلیا۔ پہلے مسلم ملوکیت قبول کی پھر مغربی نو آبادیاتی نظام۔ اسلام کی فکری آزادی اور اقدار وافکار کو پہلے

شہنشاہیت نے تباہ کیا پھر مغربی نوآبادیاتی نظام نے اپنے تہذیبی مشن کے ذریعے مسلم فرد کو انسانیت کے درجے سے گرادیا۔

مگر اسلام میں آزادی سے مراد بے راہ روی نہیں ہے۔ آزادیٔ افکار سے مراد ابلیسی سوچ نہیں ہے یہ تو ایک نعمت ہے جو انسان کی آزمائش کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''نیکی کے انتخاب کی آزادی میں نیکی کے علاوہ منتخب کرنے کی آزادی بھی انسان کو حاصل ہے۔ اللہ نے انسان کو یہ آزادی دے کر اس پر بے انتہا اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ یہ انسان پر منحصر ہے کہ وہ اس اعتماد کو آزادی کے دانشمندانہ اور مثبت استعمال سے یہ ثابت کردے کہ وہ اس اعتماد کے قابل ہے۔'' (۱۸۳)

اس طرح آزادیٔ فکر انسان کی انفرادیت کی تعمیر کے ساتھ ساتھ اس کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کی ضمانت بھی دیتی ہے۔ ''نیکی جبر سے پیدا ہونے والی قدر نہیں ہے ہر فرد کی آزادانہ طور پر اخلاقی اصولوں کی اطاعت کا نام ہے جو انفرادیت کے جوہر کی آزادانہ رفاقت سے پیدا ہوتی ہے۔'' (۱۸۴)

یہی مطلب اور مقصد ہے اقبال کے ہاں اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل کا۔ آزادی ہر قسم کی تہذیبی ترقی کے لیے ضروری ہے لیکن خود آزادی کے بھی اصول ہیں جو آزادی کے لیے ضروری ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کا ایک دوسرے کے ساتھ تعاون ہی آزادی کا دوسرا نام ہے۔ فرد ہر حال میں دوسرے لوگوں سے وابستہ ہے اس لیے وہ دوسرے لوگوں کو یا معاشرے اور انسانیت کو نظر انداز کر کے جو بھی کام کرے گا، تہذیب وتمدن میں کسی بھی قسم کے استحصال یا انسان شکن روّیے کا وسیلہ بنے گا۔

آج مغرب میں سیکولرازم کی بے اعتدالی کی وجہ سے فرد کی طرف سے انسان شکنی کا مظاہرہ عام نظر آتا ہے۔ آزادیٔ فکر اور آزادیٔ رائے جمہوریت کے سنہرے اصول ہیں انہی کی بنا پر سیکورازم یا مذہبی آزادی حاصل ہوئی ہے لیکن ''جب ذہن وفکر فردوس کے مسافر اور سینہ جبریل امین کا نشیمن نہ ہو تو فتنہ وفساد کا باعث ہے۔'' (۱۸۵) چنانچہ مغرب کی بے اعتدال انفرادیت پرستی اور انفرادی آزادی مغرب کے جمہوری نظام کی طرح ''ابلیس کی ایجاد'' ہے۔

اس قوم میں ہے شوخیٔ اندیشہ خطرناک　　　جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ　　　آزادیٔ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷۴/۴۹۸)

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی　　　رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار　　　انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۹/۵۸۹)

فرد کی آزادی وہاں ختم ہو جاتی ہے جہاں سے دوسرے فرد کی آزادی شروع ہوتی ہے لیکن مغرب میں حریت فکر، آزادیٔ اظہار اور انفرادی حقوق کے نام پر بے راہ روی اور گمراہی کا مظاہرہ حال ہی میں ڈنمارک کے اخبار جیلانڈز پوسٹن میں پیغمبر اسلام سے متعلق توہین آمیز خاکوں کی اشاعت کی صورت میں کیا گیا ہے (۱۸۶) یہ مغرب کی ''لبرل جمہوریت'' کا مظاہرہ ہے۔ اقوامِ متحدہ کے انسانی حقوق کے چارٹر میں ہر انسان کا اپنی ذات سے متعلق تمام تر آزادی کا حق تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن اس چارٹر میں یہ نہیں ہے کہ کوئی انسان کسی دوسرے انسان کی آزادی میں مداخلت کرے یا دوسرے کے عقائد، اقدار اور ایمان کی نفی کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان صرف اس حد تک آزاد ہے جس حد تک وہ اپنے عمل کے محرکات کا تعین کرنے میں آزاد ہے۔ لیکن یہ تعین بے قید نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ آئین کے اندر رہ کر ہونا چاہیے۔ اقبال نے درست کہا ہے:

فرد تنہا از مقاصد غافل است　　　قوتش آشفتگی را مائل است
پا بہ گل مانندِ شمشادش کند　　　دست و پابندد کہ آزادش کند
چوں اسیرِ حلقۂ آئیں شود　　　آہوئے رم خوئے او مشکیں شود

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۶، ۸۷/۸۶، ۸۷)

اظہارِ رائے کی آزادی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فرد معاشرے کے دوسرے ارکان کے جذبات کو نظر انداز کرے۔ آدمی انسان اس وقت بنتا ہے جب وہ احترامِ آدمیت کے جذبے کے تحت اپنی ذات کو ساری انسانیت سے وابستہ کر دے۔

اقبال کے نزدیک اسلام نے انفرادی حریت اور اجتماعی مساوات کے بظاہر متضاد و متصادم روّیے کو بڑی خوبصورتی سے رفع کیا ہے۔ انسانی مسرت اور سرمستی کا راز خودغرضی اور ہوس پروری میں نہیں ہے۔ بلکہ ایسے مقصد میں ہے جو ذات کے علاوہ انسانیت کی بھلائی سے وابستہ ہو۔ جس میں مخلوق عامہ کے جذبات اور عزتِ نفس کا خیال رکھا گیا ہو۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ فرد اخلاقی اقدار کی پاسداری کرے۔

مغرب میں انسان نفسانفسی میں ایک مشین بن کر رہ گیا ہے۔جس کی وجہ سے فرد کے جذبات واحساسات ختم ہو چکے ہیں۔ اس کا نفسیاتی ردعمل اظہار ذات کی صورت میں انفرادیت پرستی کی بڑھتی ہوئی رَو ہے۔ اس جمہوری نظام میں انسانی زندگی کا مقصد انفرادی سطح پر زیادہ سے زیادہ معاشی سرگرمیوں میں ملوث ہونا ہے۔فرد کے لیے خوشی کا مفہوم جنس اور معاش سے وابستہ ہو کر رہ گیا ہے۔روحانی اقدار اور اخلاقیات کی اس آزاد فکری نظام میں فرد کے لیے کوئی جگہ نہیں۔

اس آزاد خیالی کے اثرات اب مسلمان معاشروں پر بھی پڑ رہے ہیں۔ انہی اثرات کو محسوس کرتے ہوئے اقبال نے کہا تھا کہ:

> ''ہم اس تحریک کا جو آزاد خیالی کے نام پر عالمِ اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے...... یہ تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمحِ نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی تو، اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز نہ کر جائیں۔''(۱۸۷)

اس اقتباس سے اقبال کا مؤقف سامنے آتا ہے۔ انفرادی حقوق، حریت، آزاد خیالی، مساوات، جمہوریت وغیرہ اسلام کے بنیادی اصول ہیں۔ اس لیے جب مغرب ان اصولوں کو پیش کرتا ہے اور عالم اسلام پر ان کے اثرات مرتب ہوتے ہیں تو اقبال ان کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ اس مقام پر ان کو اسلامی اور مغربی تہذیب میں مطابقت اور مشارکت کا پہلو دکھائی دیتا ہے۔لیکن ان کو یہ بھی احساس ہے کہ مغرب ان اصولوں کو برتنے میں اس حد تک انتہا پسندی کا مظاہرہ کر رہا ہے کہ یہ اصول آدم دری، سوداگری، استحصال، بے راہ روی کا نمونہ بن کر'' جائز حدود سے تجاوز'' کر گئے ہیں۔ اس مقام پر وہ مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب سے متصادم محسوس کرتے ہیں۔ وہ حقیقی جمہوریت اور فرد کی متوازن آزادی کے حامی ہیں لیکن ملوکانہ جمہوریت اور فرد کی بے راہ روی کے مخالف۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مسلمانوں کو مغربی آزادی خیالی سے استفادہ کرنے کی تلقین تو کرتے ہیں لیکن محتاط انداز میں اور جائز حدود میں رہتے ہوئے۔

اقبال نہ مسلم معاشروں سے مطمئن ہیں اور نہ مغربی معاشروں سے۔ ان کے نزدیک عہد حاضر کے مسلمان غلامی وتقلید کے مرض میں مبتلا ہیں۔ مسلم فرد کی شخصیت اور مسلم سوسائٹی کا تشخص پانچ سو سالہ جمود کی وجہ سے مسخ ہو چکا ہے۔ اور مغرب آزاد خیالی کے نام پر بے راہ روی کی طرف گامزن ہے۔ جمہوریت، ذہنی وفکری آزادی، انفرادی واجتماعی حقوق کے حوالے سے کسی پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ:

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید　　وہاں مرض کا سبب ہے نظامِ جمہوری
نہ مشرق اس سے بَری ہے نہ مغرب اس سے بَری　　جہاں میں عام ہے قلب ونظر کی رنجوری

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو،۱۷۲/۶۷۲)

مشرق ومغرب کی اس متصادم ومتضاد صورتحال کی وجہ سے دونوں تہذیبوں میں شدید کھچاؤ پیدا ہو گیا ہے جس سے نہ صرف اسلامی اور مغربی دنیا بلکہ پوری دنیا متاثر ہو رہی ہے۔ اس صورتحال میں نظامِ عالم کی ایک نئی تشکیل کی ضرورت ہے جس میں انفرادی اور اجتماعی آزادی وحقوق اور جمہوریت کی حقیقی قدروں کو سمو دیا گیا ہو اور صحیح معنوں میں انسان دوستی اور صلح کل کے مسلک کو اُبھارا گیا ہو۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب وتمدن روحانی اور مادی زندگی کے امتزاج سے فرد اور جماعت، مشرق اور مغرب کے تضادات کو بڑی خوبی سے رفع کر دیتا ہے، یہ تمام تہذیبوں کا جاذب ہے اور تمام افراد کا آپس میں مکالمہ کراتا ہے۔ اسی لیے نئے نظام کی تشکیل کے لیے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ آج جبکہ:

> ”جمہوریت فنا ہو رہی ہے اور اس کی جگہ ڈکٹیٹرشپ کو نت نئے انداز میں فروغ دیا جا رہا ہے، مادی قوتوں کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے، تہذیب وتمدن حالتِ نزع میں ہے، دنیا عجیب کشمکش میں ہے۔ غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔“(۱۸۸)

ان حالات میں اقبال کے افکار کے مطابق اپنے انسانی وآفاقی اصولوں کی بدولت یقیناً اسلام دنیا کی اس جدید تشکیل میں اپنا حتمی کردار ادا کر سکتا ہے۔(۱۸۹)

ہم اپنی اس بحث کو ڈاکٹر یوسف حسین خان کی ان سطور پر ختم کرتے ہیں جو موجودہ دور کی تہذیبی کشاکش میں مختلف تہذیبوں اور اقوام عالم کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے اسلام کے موقف کو فکرِ اقبال کی روشنی میں پیش کرتی ہیں۔

''حقیقت میں فرد اور جماعت میں ایسا تضاد نہیں جو دور نہ ہو سکتا ہو بلکہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس وقت ایک نئے قسم کے انسان دوستی کے مسلک (ہیومنزم) کی ضرورت ہے جو انسانوں کی اجتماعی زندگی کو نئے معانی پہنائے اور آزادی اور نظم وضبط کو ایک دوسرے میں سمو دے..... تہذیب آزادی کا عطیہ ہے اور آزادی تہذیب کی دین ہے۔''(۱۹۰)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ فلیمن، فرانز، افتادگانِ خاک، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۳۲
۲۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۱
۳۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۲۹۷
۴۔ ایضاً

5. Encyclopadia of Social Sciences, Vol.III., The Macmillan Company, New York,1963,PP.653
6. Chamber's Encyclopadia Vol.III.,Pergamon Press,New York,1950, PP.747
7. Encyclopadia of Social Sciences,Vol.III., 656
8. Reader's Digest Library of Modern Knowledge,Vol.II.Reader's Digest Association,London,1979, PP.40,48

۹۔ صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال نئی تفہیم، ص ۳۴۴
۱۰۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست، (مضمون ''امپیریل ازم کیا ہے'')، ص ۷۵

11. Huntington, Clash of Civilizations, PP.83

۱۲۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست، (مضمون ''امپیریل ازم کیا ہے'')، ص ۷۸، ۷۹، ۱۳۲ تا ۱۳۷؛
کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۳۸۷
۱۳۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا، (مضمون ''کولونیل آئیڈیالوجی اور اس کی بنیادیں'')، ص ۳۷، ۴۲، ۵۲
۱۴۔ ایضاً، ص ۴۶، ۴۷
۱۵۔ ایضاً، (مضمون ''امپیریل ازم اور تہذیب'')، ص ۶۱
۱۶۔ ایضاً، (مضمون ''سامراجی جنگیں اور امن تحریکیں'')، ص ۶۸
۱۷۔ ایضاً، (مضمون ''کولونیل آئیڈیالوجی اور اس کی بنیادیں'')، ص ۳۸

18. Metcalf,Thomas R.,"Ideologies of the Empire"Cambridge,1995,PP.2,3,6

۱۹۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست، (مضمون ''امپیریلزم کیا ہے'')، ص ۷۵، ۷۷، ۷۸
۲۰۔ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا، (مضمون ''کولونیل آئیڈیالوجی اور اس کی بنیادیں'')، ص ۶۰
۲۱۔ ایضاً، تاریخ اور آج کی دنیا، (مضمون ''سامراجی جنگیں اور امن تحریکیں'')، ص ۷۱
۲۲۔ امپیریلزم اور کولونیل ازم سے متعلق مندرجہ بالا تمام تر بیانات اور مباحث کی تصدیق و تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا، (مضامین ''کولونیل آئیڈیالوجی اور اس کی بنیادیں''،''امپریل اور تہذیب''، ''سامراجی جنگیں اور امن تحریکیں'')، ص ۳۶ تا ۷۹؛

مبارک علی ڈاکٹر، تاریخ کی آواز، (مضامین ''مہذب اور غیر متمدن''؛ ''تہذیب کے نام پر جرائم)، ص ۱۵۳ تا ۱۵۸، ۱۷۲ تا ۱۷۵؛

مبارک علی، ڈاکٹر ،''تاریخ اور سیاست''، (مضامین ''امپیریلزم کیا ہے؟''؛ ''امپیریلزم کا عہد''؛ ''کلچرل امپیریلزم'')، ص ۷۲ تا ۷۸، ۱۰۹، ۱۲۳ تا ۱۲۷؛

مبارک علی، ڈاکٹر، جاگیرداری (مضمون ''جاگیردار اور برطانوی نظام تسلط'')، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۱۲۹؛

جاوید، قاضی، سرسیّد سے اقبال تک، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۹ تا ۱۱؛

جاوید، قاضی، ہندی مسلم تہذیب، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۳۲۸ تا ۳۳۱؛

Alatas, S.H,"The Myth of thd Sazy Native",Frank Cass,London,1977,P.1;

Eldridge, C.C., "Victorian Imperialsism", Hodder & Stoughton London, 1978, P.161;

Metcalf, "Ideologies of the Empire",PP.90;

Uday Sing Mehta, "Libralism and Empire", University of chicago Press, 1999,P.111

23. Elderidge, C.C., "Victorian Imperialsism", PP.50,51
24. Aziz, KK.,"The Bitish in India (A Study in Imperialsim)", P.5
25. Noam Chomsky,"Understanding Power",Ed.,Mitchell,Peter R., & Schoeffel, John, Penguin Books,Delhi,2003,P.89

۲۶۔ کپلنگ کی نظم "White Man's Burden" (سفید آدمی کا بوجھ) کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Kipling, Rudayard,"The works of Rudyard Kipling",P.323,324;

مزید دیکھیے:

Hobson, J.A.,"Imperialism: A Study", George Allen & Unwin Ltd, London, 1902, PP.301

۲۷۔ عزیز احمد، نسل انسانی کی تاریخ، ص ۹۱ تا ۹۳؛

مزید دیکھیے: عزیز احمد، اقبال نئی تشکیل، ص ۹۸، ۹۹

۲۸۔ ٹیڈ گرانٹ وایلن وڈ، قومی سوال اور مارکسی بین الاقوامیت، طبقاتی جدوجہد پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۵۴

۲۹۔ ایضاً، ص ۵۶

30. Hobson,J.A.,"Imperialism: A Study", PP.22
31. Tariq Ali, "The Clash of Fundamentalisms", Verso,London,2003,PP.305

32. Cheryl Benard, "Civil Democratic Islam", PP.47, iii, ix

۳۳۔ اقبال۔ شذرات فکر اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۱۱۶

۳۴۔ جاوید، قاضی، سرسید سے اقبال تک، ص ۲۳۳، ۲۳۵

۳۵۔ اقبال۔ حرف اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۲۳، ۲۲۴

۳۶۔ اقبال۔ حرف اقبال (خطبہ الہ آباد)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۵۲، ۵۳

۳۷۔ اقبال۔ دیباچہ پیام مشرق/ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۲/ ۱۸۲

۳۸۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مے لالہ فام، ص ۲۰۳

۳۹۔ اقبال، دیباچہ پیام مشرق/ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۲/ ۱۸۲

۴۰۔ اقبال۔ ارمغان حجاز/ کلیات اقبال اردو، ص ۱۹، ۲۰/ ۷۱۱، ۷۱۲

۴۱۔ پیش لفظ از سارتر، مشمولہ ''افتادگان خاک'' از فینن، فرانز، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، ص ۱۵، ۱۷

۴۲۔ فینن، افتادگان خاک، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، ص ۲۷، ۲۸

۴۳۔ اس تناظر کی تفصیل دیکھیے ڈاکٹر جاوید اقبال کا مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی اہمیت'' مشمولہ ''اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص ۱۰۸، ۱۰۹

۴۴۔ اقبال۔ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق/ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۵/ ۸۱۱

۴۵۔ تحسین، فراقی، ڈاکٹر، اقبال۔ چند نئے مباحث، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۰۵

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۰۴

۴۷۔ اسٹوارٹ ہال، مضمون ''مغرب اور بقیہ دنیا'' مشمولہ ''جدید تاریخ'' مترجم و مرتب مبارک علی، ڈاکٹر، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۷۳، ۲۷۴

۴۸۔ اقبال۔ پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق/ کلیات اقبال اردو، فارسی، ص ۲۳ تا ۲۷/ ۸۳۹ تا ۸۴۳

49. Said, Edward, W.,"Orientalism", PP.25,26(Afterword)

50. Ibid. PP.9,7,300

51. Ibid. PP.8

52. Ibid. PP.7

53. Ibid. PP.8

54. Ibid. PP.6

55. Ibid. PP.7

56. Ibid. PP.11

57. Ibid. PP.26

58. Ibid. PP.300

59. Ibid. PP.26

60. Ibid. PP.287

۶۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

مضمون "توہین آمیز خاکوں کی اشاعت اور مغرب کا رویّہ"، از سفیر احمد صدیقی، (لیفٹیننٹ کرنل، ر)، روزنامہ جنگ، ملتان، جلد۴، شمارہ ۱۴۲، ۱۴ مارچ ۲۰۰۶ء، ص۸؛

مزید تفصیل کے لیے ویب سائٹ ملاحظہ کیجیے:

http://en.wikipedia.org/wiki/list_of_newspapers_that_reprint_Jyllands_

· Posten%27_Muhammad_cartoons.25.02.06.

62. Said,Edward,W.,"Orientalism", PP.301,302

63. Ibid. PP.282

64. Ibid. PP.151

65. Ibid. PP347

۶۶۔ ملاحظہ کیجیے: پیش لفظ، از فتح محمد ملک، مشمولہ "شرق شناسی (از ایڈورڈ سعید)، ترجمہ، محمد عباس، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۵ء

۶۷۔ عبدالقادر جیلانی، ڈاکٹر، اسلام، پیغمبر اسلام اور مستشرقین مغرب کا اندازِ فکر، مرتبہ، آصف اکبر، بیت الحکمت، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۱۷۰

(یہ تحقیقی مقالہ شعبۂ علومِ اسلامیہ جامعہ کراچی میں ۱۹۸۰ء میں پی۔ایچ۔ڈی کے لیے پیش کیا گیا۔ ۱۹۸۶ء میں ڈگری دی گئی۔ ۲۰۰۵ء میں شائع ہوا۔ اس میں اورینٹل ازم کا تجزیہ اسلام اور مغرب کے تاریخی تناظر میں کیا گیا ہے۔ مغرب کا پس منظر، ریاست اسلامیہ کی توسیع اور عہدِ وسطیٰ کا مغرب، مغرب کا ردِ عمل، اسلامی اقتدار کے خلاف اقدامات، نظریاتی حملوں کا جائزہ لیتے ہوئے مستشرقین کی ابتدا، عالمِ اسلام سے علمی استفادہ، مستشرقین کی علمی کاوشوں کا جائزہ، اسلام، قرآن اور حیاتِ طیبہ پر کیے جانے والے اعتراضات اور مسخ کردہ حقائق کا تجزیہ کر کے اسلام اور پیغمبر اسلام کے بارے میں مستشرقین مغرب کے اندازِ فکر پر تنقید کی گئی ہے۔ ڈاکٹر عبدالقادر جیلانی ایڈورڈ سعید کے ہم اثر ہیں۔ ایڈورڈ سعید ہی کی طرح استشراق ان کا میدان ہے۔ یہ کتاب کم وبیش ایڈورڈ سعید کی "اورینٹل ازم" کے دور میں لکھی گئی۔ یہ کتاب بھی اورینٹل ازم کی طرح استشراق کا ایک فکر انگیز مطالعہ پیش کرتی ہے۔)

۶۸۔ اقبال۔ اقبال نامہ (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص۵۵۷

۶۹۔ ایضاً، ص۲۹۶

۷۰۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال ("حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی دعوت")، ص۳۳۴

۷۱۔ اقبال۔ مکتوباتِ اقبال بنام نذیر نیازی، مرتبہ، نذیر نیازی، سید، ص۹۶، ۹۷

۷۲۔ دیکھیے عابد علی عابد کا مضمون "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ"، مشمولہ، "نفائسِ اقبال" از عابد، عابد علی، مرتبہ شیما مجید، ص۱۶۶

۷۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص۲۲۹، ۲۳۰

۷۴۔ ایمی سیزر فرانسیسی کالونی مارٹینیک (Martinique) (جزائر غرب الہند/West Indies) کا رہنے والا تھا۔ فینن کا

دوست اور ہم وطن تھا۔ ۱۹۵۰ء میں نوآبادیاتی نظام پر اس کا مقالہ پیرس (فرانس) سے شائع ہوا جس کا ۱۹۷۲ء میں فرانسیسی زبان سے انگریزی میں ترجمہ ہوا۔ ملاحظہ کیجیے:

Cesaire, Aime,"Discourse on colonialism",Monthly Review Press, New York 1972,PP.33

۷۵۔ نطشے اور اقبال کے نظریۂ قوت کے لیے ملاحظہ فرمائیں خلیفہ عبدالحکیم کا مضمون ''رومی، نطشے اور اقبال''، مشمولہ ''اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم''، مرتبہ، شاہد حسین رزاقی، ص ۲۵۶ تا ۳۰۸

76. Huntington, "Clash of Civilizations", PP.51

۷۷۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۳۲

۷۸۔ ایضاً، ص ۳۳۸

۷۹۔ اقبال۔ اسرار خودی / کلیات اقبال فارسی، ص ۶۲/۶۲

۸۰۔ اقبال۔ اقبال نامہ، ص ۳۴۵

۸۱۔ اسلام کے حوالے سے اقبال کے تصور جہاد کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں:

ڈاکٹر وحید قریشی کا مضمون ''اقبال کا تصور جہاد''، مشمولہ ''اساسیات اقبال''، از وحید قریشی، ڈاکٹر، ص ۲۶۱ تا ۲۹۱؛

ڈاکٹر سید عبداللہ کا مضمون ''اقبال کا تصور پیکار''، مشمولہ ''مسائل اقبال'' از عبداللہ، ڈاکٹر، سید، ص ۳۳۱ تا ۳۳۱؛

مزید دیکھیے: مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم، ص ۲۵۰، ۲۵۱

۸۲۔ عبداللہ، ڈاکٹر، سید، مسائل اقبال، ص ۳۳۷، ۳۳۹

۸۳۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۸

۸۴۔ عبداللہ، ڈاکٹر، سید، مسائل اقبال، ص ۳۶۲

۸۵۔ مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم، ص ۲۵۱

۸۶۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ ''اقبال مشرق ومغرب کی نظر میں''، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص ۱۰۶

۸۷۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، اپنا گریباں چاک، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۲۶۳، ۲۶۴

۸۸۔ ایضاً، ص ۲۶۴

۸۹۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۲

۹۰۔ عزیز احمد، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۲۰۰

۹۱۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۱۹۲

۹۲ دہشت گردی سے متعلق ان مباحث کے لیے دیکھیے:

جاوید اقبال، ڈاکٹر، اپنا گریباں چاک، ص ۲۶۱ تا ۲۶۳؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص ۱۴۷؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ ''اقبال مشرق ومغرب کی نظر میں''، ص ۱۰۹،

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۴۸۷؛
نوم چومسکی، گیارہ ستمبر، ترجمہ، سید کاشف رضا، شہزاد، کراچی، ۲۰۰۲ء، ص ۹۶، ۱۰۳؛

Terry Eagleton,"Holy Terror",Oxford University Press,London,2005,PP.89 to 114;

Qazi Faiz Esa,"Clash of Civilization",The Daily Dawn,January4,2004, PP.6

۹۳۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۲، ۳۴۳

۹۴۔ اقبال، زبورِ عجم/کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰/۴۴۲

۹۵۔ فوکویاما اور ہنٹنگٹن کے خیالات کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Fukuyma,"The end of history?",(Article),The National Interest 16, Summer, 1989,PP.4,18;

Fukuyama,"The end of history and the last man",PP.288,128;

Huntington,The Clash of Civilizations",See Part iv,PP.20,21,109 to 124, 311,312,

۹۶۔ کپلنگ کی نظم "White Man's Burden" (سفید آدمی کا بوجھ) کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Kipling, Rudayard,"The works of Rudyard Kipling",P.323,324

۹۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مضمون "نیا عالمی نظام اور اقبال کا پیغام"، مشمولہ "اقبال کا پیغام..... نژادِ نو کے نام" از غلام حسین، ذوالفقار، ڈاکٹر، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۹ تا ۴۱

۹۸۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (سالِ نو کا پیغام)، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۲۲۲ تا ۲۲۵

۹۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مضمون "نیا عالمی نظام اور اقبال پیغام"، مشمولہ "اقبال کا پیغام..... نژادِ نو کے نام" از غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، ص ۳۹ تا ۴۱

۱۰۰۔ "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کے حوالے سے عالمی نظام کی اس بحث کے لیے پروفیسر فتح محمد ملک کے مضمون "اقبال، اسلام اور مذاہبِ فقہ" سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے ان کی کتاب "اقبال فراموشی"، ص ۳۶ تا ۴۰

۱۰۱۔ ٹائن بی، اسلام، دی ویسٹ اینڈ دی فیوچر، بحوالہ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۳۷

۱۰۲۔ لیوس، برنارڈ، اسلام اینڈ دی ویسٹ، بحوالہ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص ۳۹

۱۰۳۔ اقبال۔ جاوید نامہ/کلیات اقبال فارسی، ص ۵۳/۶۴۱

۱۰۴۔ پیش لفظ، از سارتر، مشمولہ "افتادگانِ خاک" از فینن، فرانز، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، ص ۲۵، ۲۶

105. Huntington, "Clash of Civilizations",PP.310,66

106. Pipes, "In the Path of God", PP.197,198

۱۰۷۔ علی شریعتی، "علامہ اقبال ..... مصلح قرنِ آخر"، ترجمہ، کبیر احمد جائسی، فرنٹیئر پوسٹ پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۶

۱۰۸۔ فینن، فرانز، افتادگانِ خاک، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، ص ۲۸۷

۱۰۹۔ ایضاً، ص ۲۸۳
۱۱۰۔ محمد شہاب الدین ندوی، مولانا، عصر حاضر اور اسلام کی عالمگیر تعلیمات، مشمولہ "مجلّہ اقبال (سہ ماہی)، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۳۷
۱۱۱۔ قاضی عبدالحمید، ڈاکٹر، اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام، مشمولہ" اقبال کا تنقیدی مطالعہ"، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ص ۲۳۰
۱۱۲۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاءاللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۹، ۳۵۰
۱۱۳۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال ("جغرافیائی حدود اور مسلمان")، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۵، ۲۶۶
۱۱۴۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاءاللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۳۶، ۳۳۷
۱۱۵۔ ایضاً، ص ۳۵۷، ۳۳۷
۱۱۶۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، جہاتِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۵۴
۱۱۷۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۲۶، ۱۲۷
۱۱۸۔ عزیز احمد، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۱۰۶
۱۱۹۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (خلافتِ اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۲۷
۱۲۰۔ ایضاً، ص ۱۳۱، ۱۳۲
۱۲۱۔ اقبال۔ حرفِ اقبال، ("پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب")، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۶
۱۲۲۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (خلافتِ اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۲۸ تا ۱۳۰
۱۲۳۔ تحسین، فراقی، ڈاکٹر، جہاتِ اقبال، ص ۵۴
۱۲۴۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (خلافتِ اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۳۴
۱۲۵۔ ایضاً
۱۲۶۔ ایضاً
۱۲۷۔ ایضاً، ص ۱۳۶
۱۲۸۔ ایضاً، ص ۱۳۷
۱۲۹۔ ایضاً، ص ۱۳۵
۱۳۰۔ ایضاً، ص ۱۲۸
۱۳۱۔ ایضاً، ص ۱۳۹
۱۳۲۔ ایضاً، ص ۱۳۹
۱۳۳۔ ایضاً، ص ۱۴۱
۱۳۴۔ ایضاً، ص ۱۴۱
۱۳۵۔ ایضاً، ص ۱۴۹
۱۳۶۔ ایضاً، ص ۱۴۹

۱۳۷۔ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، خلافت وملوکیت، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۵۹
مودودی نے تفصیل سے خلافت وملوکیت کے فرق، تاریخ اسلام میں ملوکیت کی پیدائش کے عوامل اور اثرات پر بحث کی ہے۔ دیکھیے
مندرجہ بالا کتاب کا باب چہارم اور باب پنجم
۱۳۸۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، (خلافتِ اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۵۰
۱۳۹۔ ایضاً، ص ۱۵۱
۱۴۰۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (''پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب'')، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۴
۱۴۱۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (''پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب'')، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۴؛
اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۳
۱۴۲۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۴
۱۴۳۔ ایضاً، ص ۲۴۵
۱۴۴۔ ایضاً، ص ۲۴۳
۱۴۵۔ ایضاً، ص ۲۳۸
۱۴۶۔ ایضاً، ص ۲۷۷
۱۴۷۔ اقبال۔ حرفِ اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۲۷
۱۴۸۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۵۸؛
اقبال۔ ''شذراتِ فکرِ اقبال''، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۸۱،۸۲
۱۴۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اقبال، حرفِ اقبال، (''پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب'')، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۵،۱۵۶
۱۵۰۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۶۸
۱۵۱۔ ایضاً، ص ۲۶۷
۱۵۲۔ ایضاً، ص ۲۷۰
۱۵۳۔ ایضاً، ص ۲۷۰،۲۷۱
۱۵۴۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۷۱؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، اپنا گریباں چاک، ص ۲۸۱
۱۵۵۔ جاوید اقبال، افکارِ اقبال۔ تشریحاتِ جاوید، ص ۱۱۸ تا ۱۲۰
یہ نکات اقبال کے خطبات، خطبہ الٰہ آباد، احمدیت اور اسلام اور خطوط سمیت دیگر نثری تحریروں اور اشعار سے اخذ کیے گئے ہیں۔ اقبال کی جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کے خاکہ کی طرف اشارے ڈاکٹر جاوید اقبال نے آسان لفظوں میں مگر عالمانہ ومختصر انداز میں اپنی مختلف کتابوں میں کیے ہیں۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے:
مئے لالہ فام، ص ۲۵۴ تا ۲۵۸؛

افکارِ اقبال۔ تشریحاتِ جاوید، ص ۱۱۸ تا ۱۲۰؛
اپنا گریباں چاک، ص ۲۷۸ تا ۲۸۳؛
مضمون "اقبال اور اُمتِ مسلمہ اکیسویں صدی میں، مشمولہ" سہ ماہی ادبیات، جلد ۱۷، شمارہ ۶۸، ۲۰۰۵ء، ص ۱۸۵ تا ۱۹۶؛

۱۵۶۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (خلافتِ اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۲۷

157. Brinton,C.,"The Shaping of the modern mind", Mentor Books,New York, 1956,PP.191

۱۵۸۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (خلافتِ اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۵۱، ۱۵۲؛

۱۵۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۱۰۵۵

۱۶۰۔ بحوالہ تحسین فراقی، ڈاکٹر، جہاتِ اقبال، ص ۳۵، ۳۶

۱۶۱۔ ان مباحث کے لیے مندرجہ ذیل ماخذات سے استفادہ کیا گیا ہے:
جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۳۱۵؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، "فکرِ اقبال اور اُمتِ مسلمہ اکیسویں صدی میں"، مشمولہ، سہ ماہی ادبیات، ص ۱۹۱

۱۶۲۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۲۲۷

۱۶۳۔ روسو، معاہدۂ عمرانی، ترجمہ، محمود حسین خان، ڈاکٹر، ص ۱۸۱

۱۶۴۔ محمود علی ملک، ڈاکٹر، "مغربی جمہوریت اور اسلام.... اقبال کا نقطۂ نظر"، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۹

۱۶۵۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۲۷۶، ۲۷۷

۱۶۶۔ بحوالہ تحسین فراقی، ڈاکٹر، جہاتِ اقبال، ص ۳۶

167. Nicolson,A.R.,"The Secrets of the Self",Sh.Ashraf,Lahore,1950,PP.19

۱۶۸۔ محمود علی ملک، پروفیسر، ڈاکٹر، "مغربی جمہوریت اور اسلام... اقبال کا نقطۂ نظر"، ص ۱۰

۱۶۹۔ عزیز احمد، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۱۱۳

۱۷۰۔ ایضاً

171. Noam Chomsky,"Understanding Power",(Ed.),Mitchell,Peter,R.,and Schoeffel John,PP.154,155

۱۷۲۔ اکرام، محمد اکرم، پروفیسر، ڈاکٹر، سیّد، اقبال اور ملّی تشخص، ص ۲۷۹

۱۷۳۔ عبدالحمید کمالی، اقبال اور اساسی اسلامی وجدان، مرتبہ، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۲۷۵، ۲۷۶

174. Huntington,"Clash of Civilizations",P.304

175. Ibid.

۱۷۶۔ اقبال۔ ضربِ کلیم / کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳/ ۵۸۳

۱۷۷۔ اقبال۔ ارمغانِ حجاز / کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷/ ۷۰۹

۱۷۸۔ دیباچہ۔ پیامِ مشرق / کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷/ ۱۷۷

179. Huntington,"Clash of Civilizations",P.71,72

۱۸۰۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۲۱۹، ۲۲۰

۱۸۱۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبۂ چہارم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۵۰

۱۸۲۔ اقبال۔ ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۸/ ۷۱۰

۱۸۳۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ سوم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۲۹

184. Saiyidain,K.G.,"Iqbal and Educational Philosphy",Sh.Muhammad Ashraf, Lahore,1971,PP.33

۱۸۵۔ اقبال۔ بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷۴/ ۴۹۸

۱۸۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

مضمون "توہین آمیز خاکوں کی اشاعت اور مغرب کا روّیہ"، از سفیر احمد صدیقی، (لیفٹیننٹ کرنل، ر)، روزنامہ جنگ، ملتان، جلد ۴، شمارہ ۱۳۲، ۱۴ مارچ ۲۰۰۶ء، ص ۸؛

مزید تفصیل کے لیے ویب سائٹ ملاحظہ کیجیے:

http://en.wikipedia.org/wiki/list_of_newspapers_that_reprint_Jullands_Posten%27_Muhammad_cartoons.25.02.06.

۱۸۷۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۵۱، ۲۵۲

۱۸۸۔ اقبال۔ جہانِ دیگر، مرتبہ، محمد فرید الحق ایڈووکیٹ، گردیزی پبلشرز، کراچی، ۱۹۸۳ء، ص ۶۷؛

اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۱۸۰

۱۸۹۔ ایضاً

۱۹۰۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۲۲۶

معیشت

اقبال کے نزدیک جمہوریت سرمایہ داروں کی ملوکیت کا نام ہے۔ چنانچہ عہدِ حاضر کی سیاست و معیشت کا جائزہ لیا جائے تو یقیناً آج سیاست معیشت کے تابع ہے اور معاشی تقاضوں کے مطابق سیاسی پالیسیاں ترتیب دی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے مغرب کے سرمایہ دارانہ جمہوری نظام اور اشتراکیت دنوں کو ملوکیت کا ایک روپ قرار دے کر ان کے مقابلے میں اسلامی نظامِ معیشت کے خدوخال اپنی شعری ونثری تخلیقات میں واضح کرنے کی کوشش ہے۔ ''یورپ کے سوداگروں'' کے استعماری نظام سے وہی نجات حاصل کرسکتا ہے جو اپنی معیشت کو ترقی یافتہ بنالے۔ معیشت کی اس اہمیت کا احساس کرتے ہوئے آج سے تقریباً سو سال قبل اقبال نے علم الاقتصاد (۱۹۰۴ء) میں کہا تھا کہ:

''جن قوموں کو اپنی معیشت بہتر بنانے کا احساس نہیں ان کا زندہ رہنا محال ہے۔''(۱)

عہدِ جدید میں معیشت کی اس اہمیت کے پیشِ نظر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ موجودہ دور معاشی تقابلیت کا دور ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ بین الاقوامی سرمائے پر تمام تر کنٹرول آئی ایم ایف، ورلڈ بنک اور دیگر عالمی اداروں کے ذریعے بحیثیت مجموعی مغرب کا ہے۔ محدود امداد، قرضے، ٹیکنالوجی میں برتری کے ساتھ سیاسی و معاشی فیصلوں پر کنٹرول بھی سرمایہ دار ممالک کے لیے ایک اہم طریقہ ہے۔ تجارت پر کنٹرول کے لیے بین الاقوامی راستوں پر کنٹرول لازمی ہو جاتا ہے۔ آزاد تجارت بین الاقوامی راستوں کی مرہونِ منت ہے۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے ان راستوں پر امریکہ حاوی ہے۔

ہوائیں ان کی، فضائیں ان کی، سمندر ان کے، جہاز ان کے
گرہ بھنور کی کھلے تو کیونکر؟ بھنور ہے تقدیر کا بہانہ

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۵/۴۵۹)

منڈی کی حیثیت سے مسلم ممالک کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ بالخصوص مشرقِ وسطیٰ میں تیل کے ذخائر نے اسے اقتصادی حیثیت سے بہت سودمند بنا دیا۔ ٹائن بی (Toynbee) کے بقول:

> ''۱۷۲۳ء میں پیٹر اعظم نے اسے اقتصادی لحاظ سے بہت فائدہ مند قرار دیا تھا۔ اس کے ڈیڑھ سو سال بعد باکو (آذربائیجان) کے چشمے تجارتی حیثیت سے استعمال کیے جانے لگے۔ بعد کی تحقیق و تلاش نے ثابت کر دیا کہ باکو اس زیریں سلسلے کی محض ایک کڑی ہے جو جنوبی و مشرقی سمت میں پھیلتا ہوا عراقی کردستان اور ایرانی بختیارستان سے گزر کر جزیرے نمائے عرب کے ان بنجر خطوں تک چلا گیا ہے جنہیں کبھی کوئی قدر و قیمت حاصل نہیں رہی۔ چنانچہ کشمکش اور تناؤ میں ایک اضافہ اس وجہ سے بھی ہوا کہ دنیائے اسلام عالمگیر وسائلِ حمل و نقل کا مرکز بن گئی۔ روس اور اوقیانوس کے آس پاس مغربی دنیا کے درمیان نیز ہندوستان، جنوبی مشرقی ایشیا، چین اور جاپان کے درمیان جو کم فاصلے والے راستے ہیں وہ سب دنیائے اسلام میں سے ہو کر گزرتے ہیں خواہ وہ بحری ہوں یا فضائی یا خشکی کے راستے۔'' (۲)

اب صورتحال یہ ہے کہ ہزاروں اقتصادی، سیاسی، تہذیبی قوتیں عالمِ اسلام کے دروازوں پر دستک دے رہی ہیں۔ چونکہ معدنی تیل کا کم و بیش ۷۰ فیصد حصہ مسلم ممالک میں ہے اور اس صنعتی دور میں قوت کا معیار بھی معدنی تیل ہے اس لیے سرمایہ دارانہ نظام (جس کا لیڈر امریکہ ہے) کی آماجگاہ دنیائے اسلام ہے۔

معدنی تیل پیدا کرنے والے مسلم ممالک صنعتی ممالک کی بہترین منڈیاں ہیں۔ معیشت و سیاست پر کنٹرول کرنے کے لیے مغرب نے امریکہ کی رہبری میں تیل، ٹیکنالوجی، ڈالر، سرمایہ، بجلی، ایٹمی قوت، توانائی، ملٹی نیشنل کمپنیوں اور بین الاقوامی اداروں کے ذریعے مسلم ممالک کو اپنے جدید نو آبادیاتی نظام میں پھنسا رکھا ہے۔ سیاسی آزادی اور معاشی ترقی کے لیے امداد کے لبادے میں سرمایہ دار مغرب نے یہ انتظام کر لیا ہے کہ نہ صرف مسلم ممالک بلکہ دوسرے ترقی پذیر ممالک بھی آزاد ہونے کے بعد بھی مغربی معاشی نظام میں بندھے ہوئے ہیں جس کے لیے دوسرے وسیلوں کے ساتھ ساتھ صنعت و حرفت کی ترقی اور ٹیکنالوجی کا علم استعمال کیا گیا ہے جس میں مسلمان بالکل کورے ہیں۔

مغرب کی حاکم قوتوں کا سرمایہ دارانہ نظام ایک دن میں قائم نہیں ہوا بلکہ بتدریج پروان چڑھا ہے۔ جیسے جیسے صنعت کاری کو فروغ حاصل ہوا سرمایہ دارانہ نظام کی جڑیں مضبوط ہوتی گئیں۔ اس دوران چونکہ مسلمان صنعتی انقلاب کی اہمیت ونوعیت اور ٹیکنیکی چیزوں سے ناآشنا رہے اس لیے ان تین چار صدیوں کے معاشی ارتقا میں مسلمانوں کا کوئی حصہ نہیں۔ یورپ کی بیداری سے قبل چونکہ مسلمان ریاستیں مشرقی یورپ اور شمالی افریقہ سے لے کر مشرقی ایشیا تک پھیلی ہوئی تھیں۔ پانچ چھ سو سالوں کے استحکام کی وجہ سے خوشحالی کا دور دورہ تھا، سیاسی طور پر مطلق العنان بادشاہی حکومتیں قائم تھیں چنانچہ یورپ میں صنعتی انقلاب آیا تو یہ مسلمان ممالک صنعتی مال کی کھپت کے لیے بہترین منڈیاں ثابت ہوئے۔ یکے بعد دیگرے شاہی درباروں سے اجازت نامے حاصل کر کے مغرب کے صنعتی ممالک نے تجارتی ادارے قائم کیے پھر دیکھتے ہی دیکھتے مسلم ممالک کی دولت صنعتی ممالک کو منتقل ہونے لگی۔ ابوطالب خاں (اٹھارہویں صدی کا مسلم دانشور) کا یہ بیان بے حد اہم ہے کہ "یورپی اقوام نے ساری دنیا کا بحری اور بری علم حاصل کرلیا ہے اب ان کے بحری جہاز دنیا کی تمام اہم بندرگاہوں میں نظر آتے ہیں۔ پہلے ہندو سندھ اور چین سے مال استنبول آتا تھا اور وہاں سے تمام مسلمان ممالک میں فروخت ہوتا تھا اب تجارت مغربی یورپی ممالک سے مشرقی یورپی ممالک اور مسلم ممالک میں جاتی ہے۔ تمام تر تجارت پر اب ان کا قبضہ ہے۔ استنبول میں جو مال یہ لوگ لاتے ہیں، اس کو من مانی قیمتوں پر فروخت کرتے ہیں۔ حکومت کو چاہیے کہ وہ یمن کے ساحلوں پر اپنی حکومت قائم کرلے ورنہ وہ وقت دور نہیں جب یورپی قومیں دنیائے اسلام پر اپنی حکومت قائم کرلیں گی۔" (۳) ابوطالب کا یہ تجزیہ بالکل درست ثابت ہوا۔ مسلمان بادشاہوں نے تجارت کی اقتصادی اہمیت کو نہیں سمجھا۔ یورپی تاجروں کو دولتِ عثمانیہ بلکہ ہندوستان، ملایا، انڈونیشیا تک تجارتی کوٹھیاں بنانے کی اجازت ملتی رہی۔ جب خزانے خالی ہوگئے تو بادشاہ انہی تاجروں سے امداد مانگنے پر مجبور ہوگئے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ڈیڑھ سو سال کے قلیل عرصے میں مسلمان ممالک نوآبادیاتی استعمار کے بوجھ تلے دب گئے جس سے آج تک نجات نہیں مل سکی۔ صنعتی انقلاب حاکم مغرب کے لیے خوشحالی کا پیغام تھا لیکن محکوم اسلامی ممالک کے لیے زوال غلامی، جہالت اور پسماندگی کے دور سے عبارت تھا۔ خام مال کو سستا حاصل کرنے کے لیے ان ممالک کو فتح کر کے نوآبادیاتی نظام کا اجراء کیا گیا اور جلد ہی صنعتی ممالک کو خام مال سستا ملنے لگا اور یہی نوآبادیات تیار شدہ مال کی منڈی بھی بن گئے۔

مغرب نے اپنے منافع کی شرح مسلم نوآبادیات کے معاشی استحصال کے ذریعے بڑھائی۔ یہ استحصال

زیادہ ٹیکس لگا کر، خام مال کی قیمت مزید کم کر کے، غریب عوام کی اجرت میں کمی کر کے، جرمانے لگا کر، اقتصادی پابندیاں لگا کر اور کبھی عسکری تشدد کے ذریعے کیا گیا۔ اس نو آبادیاتی نظام کو ایسے سانچے میں ڈھالا گیا کہ ریاستی ادارے اور مقتدر طبقات اپنے مفاد کے لیے خود اس کی حفاظت کریں۔ براہِ راست نو آبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد ان ریاستوں کو انہی طبقات کے حوالے کیا گیا تا کہ اقتصادی جکڑ بندی قائم رہے۔

محکوم ملکوں میں حاکمیت کے حق کو ''تہذیبی مشن'' کا نام دیا گیا۔ اس طرزِ فکر کو عام کرنے کے لیے نظامِ تعلیم پر بھی مغربی قوتوں کی اجارہ داری قائم کی گئی۔ اس طرزِ عمل نے طبقاتی سسٹم کو پیدا کیا۔ صنعتی انقلاب سے سرمایہ دارانہ نظام اور سرمایہ دارانہ نظام سے طبقاتی سسٹم پیدا ہوا۔ اسی طبقاتی سسٹم کے ذریعے سرمایہ دار مغرب نے عالمِ اسلام پر استعماری و استحصالی شکنجہ مضبوط تر کیا۔

ترقی کا مادی نقطۂ نظر، یعنی بحیثیت مجموعی انفرادی آمدنی میں اضافہ کرتے چلے جانا، یہ خالص مادی تصور جدید مغرب کی اختراع ہے، جس کے تحت تعدیل یہ بنی کہ اصل طاقت دولت ہے۔ دولت صنعت کاری و تجارت سے پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ مغرب کی فکری نہج یہ ہے کہ حاکمیت کی بنیاد طاقت ہے اور یہ طاقت دولت کی صورت میں مغرب کے پاس ہے پس حاکمیت کا حق مغرب کو ہے۔ تا کہ وہ محکوم مسلم ممالک کو خوشحال بنائے۔ لیکن ہوا اس کے برعکس۔ ایک طرف (مغرب میں) جمہوریت، انسانیت، مساوات، انفرادی اور قومی آزادی کے افکار پروان چڑھائے گئے تو دوسری طرف (عالمِ اسلام میں۔ نو آبادیات میں) صنعت کار اور تجار ایسی حکمت عملیاں بنانے میں مصروف رہے جو ان جمہوری اقدار کو محدود کرنے میں مددگار ثابت ہوں۔ چنانچہ مغرب کے اِس صنعتی ارتقا کے اثرات اِن صنعت کار ممالک میں اور نو آبادیات میں ایک دوسرے کی ضد تھے۔ اِس کا اندازہ اِس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ''سفید آدمی'' کو ''رنگدار آدمی'' کا بوجھ اٹھائے تین صدیاں گزر چکی ہیں مگر رنگدار آدمی ابھی تک روزِ اوّل کی طرح تہذیب سے دور ہے۔ وہ جاہل بھی ہے، غریب بھی۔ وہ ابھی تک مغرب کے مطلوبہ معیارِ زندگی تک نہیں پہنچ سکا۔ چنانچہ مغرب کا یہ تہذیبی مشن آج بھی جاری ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مساوات، جمہوریت، انسانیت، خوشحالی، ترقی کے نام پر استحصال اور مکر و فریب ہی اس سرمایہ دارانہ نو آبادیاتی نظام کی نفسیات ہے۔

فکرِ اقبال کے حوالے سے یہی بات سامنے آتی ہے کہ مغرب نے دنیا کو جدیدیت کے نام پر تمدن کے ایک سانچے میں ڈھالنے کی کوشش اس لیے نہیں کی کہ وہ دنیا کو مہذب اور روشن خیال بنانا چاہتا ہے، ان کو اخوت، مساوات اور آزادی کی قدروں سے روشناس کرانا چاہتا ہے بلکہ اندرونِ خانہ مسئلہ یہ ہے کہ ان کے کارخانوں کی

پیداوار کے لیے عالمی گاہک پیدا ہو سکیں (محض ''خضرِ راہ'' کے بند ''سلطنت'' اور ''سرمایہ و محنت'' ہی کو مدِنظر رکھ لیا جائے تو اقبال کا نقطۂ نظر واضح ہو جاتا ہے)۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی بدحالی کا سبب جہاں خود مسلمانوں میں ملوکیت، ملائیت اور خانقاہیت کے عوامل تھے وہاں یہ بدحالی مغربی سرمایہ دارانہ نظام کی پیدا کردہ بھی تھی۔ مثلاً برصغیر کے حوالے سے انہوں نے قائداعظم کے نام خط میں وضاحت کی تھی کہ مسلمانوں میں غربت کو قائم رکھنے میں بیرونی استعمار کا بھی برابر کا حصہ ہے۔ (۴)

سرمایہ دارانہ نظام کے ''تہذیبی مشن'' کی عیاری مکاری کے مقابلے میں مسلمانوں کا کردار یہ رہا ہے کہ انہوں نے صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہونے والے افکار و عوامل کو سمجھا ہی نہیں۔ اقبال نے مسلمانوں کے اس دور کو پانچ صدیوں کا جمود قرار دیا ہے۔ مسلمانوں میں جہالت اور ذہنی پسماندگی اس حد تک جاگزیں رہی کہ انہوں نے یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی کہ صنعتی ترقی اور نئی ٹیکنالوجی کی بدولت مغربی دنیا کدھر سے کدھر جا رہی ہے بلکہ انہوں نے تو صنعتی ترقی کا بے لاگ جائزہ لینا بھی گوارا نہیں کیا۔ وہ صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہونے والے افکار کو پہچان ہی نہیں سکے اور انتظامی مسائل اور عسکری حکمتِ عملی کی اس نئی سائنس کا ادراک کرنے سے محروم رہے۔ نشاۃ الثانیہ نے مغرب میں جدید نظامِ تعلیم ترتیب دیا، جبکہ مسلمان درسِ نظامیہ سے چمٹے رہے۔ ان میں اقتصادی علوم سیکھنے اور اس میں مزید تحقیق کرنے کا کوئی شوق نہیں تھا۔ سمندری قوت کے ارتقا کے شعور سے عاری تھے۔ آج صورتحال یہ ہے کہ مسلمانوں کی لغت میں وہ الفاظ ہی نہیں ہیں جو صنعتی افکار کی تفہیم پیدا کر سکیں۔ معدنی تیل کے ذخائر مسلمانوں کے پاس ہیں لیکن تیل نکالنے اور تقسیم و ترسیل کی ترکیب ابھی تک مسلمان نہیں سیکھ سکے۔ چنانچہ تیل کی صنعت پر امریکہ اور اس کے حواریوں کا کنٹرول ہے۔ یہ تیل مغربی کمپنیاں نکالتی ہیں۔ ان کی تحقیق، تحصیل اور ترسیل مغربی ممالک کے کنٹرول میں ہے۔ خود عرب نہ تیل نکال سکتے تھے نہ اس کی تجارت میں ان کا مؤثر حصہ ہے۔ اس کی آمدنی کا مناسب حصہ ان ممالک کو ضرور ملتا ہے مگر تیل کے کنوؤں کی ملکیت میں امریکہ، فرانس، روس اور برطانیہ ابھی تک حصہ دار ہیں۔ (یاد رہے کہ یورپی استعمار کے دور میں اس دولت سے کئی سال تک مسلم ممالک کو تھوڑا سا حصہ یوں ملتا تھا جیسے خیرات دی جا رہی ہو۔) (۵)

چونکہ ان ممالک کی معیشت امریکہ کے کنٹرول میں ہے اس لیے ان کی سیاست بھی بغیر کسی رد و بدل کے سرمایہ دار ممالک کی حاشیہ بردار رہتی ہے۔ کوئی اہم سیاسی فیصلہ ان کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ مغربی سرمایہ داری کا اہم اصول یہ ہے کہ اربابِ اقتدار وہ ہوں جو آزاد تجارت اور سرمایہ کاری کے اصول پر ایمان رکھتے ہوئے افرنگ

کے پجاری ہوں۔

تیری حریف ہے یارب سیاستِ افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس

(ضربِ کلیم، کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۵۴/۶۵۴)

اس طرح ایک ایسا معاشی نظام ترتیب پایا جس میں مسلم دنیا اور غیر ترقی یافتہ ممالک کے وسائل مغرب کی ٹیکنالوجی کی گرفت میں آ گئے۔ ایشیا و افریقہ غریب تر ہوتے چلے گئے۔ آج سارا عالمِ اسلام مغرب کے معاشی نوآبادیاتی نظام کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔ ''خضرِ راہ'' کے مندرجہ اشعار کا مطالعہ کیا جائے تو مندرجہ بالا تمام تر اقتصادی عوامل اور ان کی پوری تصویر سامنے آ جاتی ہے اور مغرب کے سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کے پیچیدہ طریق کار اور اس کے تہذیبی مشن کی عیاری و مکاری پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس نظام کے پیچھے جو ذہن اور فلسفہ کام کر رہا ہے اور جس طریقے سے کر رہا ہے اس کا انہوں نے نہایت دقت سے تجزیہ کیا ہے۔

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مُزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
ساحرِ الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش
اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مُسکرات
کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے
سُکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۷۵، ۲۷۶/۲۹۱، ۲۹۲)

اقبال کو سرمایہ دارانہ نظام کی چیرہ دستیوں کا بھی احساس تھا اور ان کے مقابلے میں مسلمانوں کی کم کوشی اور انتہائے سادگی کا بھی۔ اقبال کے بعض اشعار کو مغرب کے نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ مغرب کی دست برد کچھ ایسی ہے کہ محکوم اقوام اس کی تمام تر وعدہ خلافیوں اور بے ضابطگیوں کے باوجود اس کی غلام اور حاشیہ بردار رہتی ہیں۔ یہ رنگ کہیں تجارت میں پوشیدہ ہے، کہیں معاشی و سائنسی امداد میں۔ عصرِ حاضر سے بے خبر کم کوش مسلمان یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ خود انہی کی دولت سے مغرب نے اپنے استعماری نظام کے جال میں ان کو پھنسایا ہوا ہے۔

اے زکارِ عصرِ حاضر بے خبر | چرب دستیہائے یورپ را نگر
قالی از ابریشمِ تو ساختند | باز اور را پیشِ تو انداختند
چشمِ تو از ظاہرش افسوں خورد | رنگ و آبِ او ترا از جابرد
وائے آں دریا کہ موجش کم تپید | گوہرِ خود را ز غواصاں خرید

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۴۳/۴۷)

اقبال ہی کی زندگی میں روسی استعمار اور یورپی استعمار یعنی سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظام ہائے حیات میں کشمکش شروع ہو چکی تھی۔ اِس کشمکش کے احوال اقبال کی مختلف نظموں مثلاً خضرِ راہ (بانگِ درا)، ابلیس کی مجلس شوریٰ (ارمغانِ حجاز)، محاورہ مابین حکیم فرنسوی اگسٹس کومٹ و مردِ مزدور (پیامِ مشرق)، موسیو لینن و قیصر ولیم (پیامِ مشرق)، قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور (پیامِ مشرق)، نوائے مزدور (پیامِ مشرق) وغیرہ میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ اقبال نے اپنی شعری و نثری تخلیقات میں اسلام، سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام کا تقابلی مطالعہ کر کے ان کے نقطۂ ہائے افتراق و اتصال کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ جس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ بلاشبہ اشتراکیت سرمایہ دار ملوکیت سے ہزار درجہ بہتر ہے لیکن اگر زندگی کے وسیع تر اخلاقی و روحانی مقاصد کو نظر میں رکھا جائے تو دونوں ہی نظام زندگی کے لیے ناکافی ہیں۔ دونوں یزداں ناشناس اور آدم فریب ہیں۔ ایک انقلاب کے نام پر قتل و غارت پر آمادہ کرتا ہے تو دوسرا ضروریات زندگی سے محروم رکھ کر کمزور انسان کی کمائی سے اپنے لیے عیاشی کا سامان فراہم کرتا ہے۔ چکی کے ان دو پاٹوں کے درمیان انسان شیشے کی طرح پس رہا ہے(۶) مسلمان ایک طرف تو ملوکیت کے غلام ہیں دوسری طرف اشتراکیت ان کے دین و ملت کو پارہ پارہ کرنے کے درپے ہے(۷) اقبال کے نزدیک اسلام اشتراکیت اور سرمایہ داری کی طرح زندگی کا یکطرفہ حل نہیں دیتا بلکہ چونکہ زندگی امتزاجی نوعیت کی ہے اس لیے اسلام کا حل بھی امتزاجی نوعیت کا ہے جس میں مادہ اور روح، انفرادیت اور اجتماعیت مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ اسلام کا یہی متوازن و مربوط نظریہ ہے کہ ۱۹۳۶ء میں حالانکہ اشتراکی نظام معیشت سویت یونین میں اپنے پورے جوبن پر تھا پھر بھی ابلیس کو اپنے سرمایہ دارانہ نظام کے لیے خطرہ اشتراکیت سے نہیں بلکہ اسلام سے محسوس ہوا تھا۔ (۸) ابلیس کی پیشین گوئی کے عین مطابق ۱۹۹۰ء میں اشتراکی نظام کا روس ہی میں خاتمہ ہو گیا۔ مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام یک قطبی نظام کے طور پر عملی حیثیت سے ابھر کر سامنے آ گیا جس کے سامنے اسلام ایک خطرے کی صورت میں موجود ہے۔ یہاں اس امر کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ اس کشمکش میں

اقبال ہی کی پیشین گوئی کے مطابق مغرب کی مادہ پرست روحانی والہامی اساس سے عاری تہذیب اور اس کا نظام بھی بالآخر شکست وریخت کا شکار ہوگا اور صحرائی شیر پھر سے ہوشیار ہو جائے گا۔(۹)

مغرب نے اپنے سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنے اور اشتراکی نظام کو شکست دینے کے لیے اس کے مقابلے میں ''تدریجی اصلاحات یا انقلاب''(Progressiv Reforms or Revolution)اور ''فلاحی ریاست''(Walfare State) کا نیا طرزِ فکر پیش کیا(۱۰) جس کے ذریعے صنعت کاروں نے مزدوروں کے لیے کچھ سہولیات اور رعایات دیں۔ اِس طرزِ فکر کے تحت معاشرے کے ارتقا کے لیے انقلاب جیسے خونیں تجربے سے گزرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ تدریجی اصطلاحات کے ذریعے معاشی بے انصافیوں کا ازالہ ممکن ہے۔ اِس سلسلے میں انہوں نے از خود نوآبادیات کو آزادی دینے کے پروگرام مرتب کیے۔ بتدریج اصطلاحات کے نفاذ کی جدوجہد تیز ہوگئی، بڑی بڑی انقلابی تبدیلیوں کی بجائے چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کے تحت ریاست کے استحکام اور فلاحی ریاست کا مفروضہ کامیاب رہا۔ اس طرح سرمایہ دارانہ نظام نے اشتراکیت کے مقابلے میں اپنے استحکام کی راہ ہموار کی۔ تاہم یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ کشمکش ختم ہو چکی ہے۔ یک قطبی سرمایہ دارانہ نظام میں مزدور تحریکوں کی جدوجہد آج بھی جاری ہے۔ غرض اس طرح ایک نیا نوآبادیاتی نظام رائج کیا گیا جس نے ایشیا اور افریقہ کے ممالک کی سیاسی اور معاشی آزادی کو ایک سراب میں تبدیل کر دیا۔ اقبال نے اپنی نظموں میں مغرب کی اس قسم کی سامراجی ذہنیت اور افسونی طور طریقوں کی بڑی واضح تصویریں کھینچی ہیں۔

عزیز احمد نے اقبال کی نظم ''محاورہ مابین حکیم فرنسوی اگسٹس کومٹ و مردِ مزدور'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''انقلابی مساوات کے لیے اس (مغربی) تمدن میں کوئی جگہ نہیں۔ سرمایہ دار حکومت کی باگ ڈور صنعت وحرفت کے کپتانوں میں ہونی چاہیے اور اس کی چوٹی پر مہاجن کا ہاتھ ہے۔ سرمائے کے خطروں کا کومٹ نے یہ علاج سوچا ہے کہ سماج کو اخلاقیات کی تعلیم دی جائے اور پُر امن ہڑتالوں کے ذریعے اس کے خلاف احتجاج کیا جائے۔ (سرمایہ دار عمومیتوں کے لیے اس سے زیادہ خوش آئند اور کون سا فلسفہ ہوسکتا ہے)۔ چنانچہ کومت مزدور سے کہتا ہے:

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند — ہماں نخل را شاخ و برگ و بر اند

دماغ از خرد زاست، از فطرت است — اگر پا زمیں ساست، از فطرت است

یکے کار فرما ، یکے کار ساز   نیاید ز محمود کار ایاز

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۲۰۴/۳۷۴)

''ظاہر ہے کہ مزدور فوراً پہچان لیتا ہے کہ ثبوتیت ے فلسفے کی آڑ میں سرمایہ دار اپنا
الّو سیدھا کررہا ہے۔ وہ اس فلسفۂ تسلیم کو رد کردیتا ہے:''

کند بحر را آبنایم اسیر   زخارا بُرد تیشہ ام جوئے شیر
حق کوہکن دادی اے نکتہ سنج   بہ پرویزِ پُرکار و نابُردہ رنج؟
خطا را بحکمت مگر داں صواب   خضر را نگیری بہ دامِ سراب
بدوشِ زمیں ، بار ، سرمایہ دار   ندارد گزشت از خورو خواب کار
جہاں راست بہروزی از دستِ مُزد   ندانی کہ ایں ہیچ کار است کہ دُزد

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۲۰۵/۳۷۵)

''قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور'' میں بھی یہی موضوع ہے کہ زندگی کی ساری
محنت، ساری جدوجہد مزدور کی قسمت میں ہے مگر اس کا سارا ثمر ساری آسائش
سرمایہ دار کے لیے ہے''(۱۱)

پانچ اشعار کی اس مختصر نظم میں سامراجی ذہن کی ایسی تصویر کھینچی گئی ہے کہ باید و شاید۔ سرمایہ دار مزدور کو (مغرب، مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق کو) مخاطب کرکے کہتا ہے:

غوغائے کارخانۂ آہنگری زمن   گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج برو می نہد زمن   باغ بہشت و سدرہ و طوبیٰ ازانِ تو
تلخابۂ کہ دردِ سر آرد ازانِ من   صہبائے پاکِ آدم و حوا ازانِ تو
مرغابی و تدرو و کبوتر ازانِ من   ظلِ ہما وَ شہپرِ عنقا ازانِ تو
ایں خاک و آنچہ در شکمِ او ازانِ من   وزخاک تا بہ عرشِ معلاّ ازانِ تو

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۲۱۵/۳۸۵)

اس تقسیم میں سرمایہ دار نے تمام تر مادی وسائل اپنے پاس رکھ لیے ہیں اور سارے روحانی خواب و خیال مزدور کی جھولی میں ڈال دیے ہیں۔ سامراجی [illegible] زندگی کی نعمتوں کو تسلیم کرتا ہے وہ خود اس بات کی منہ بولتی

تصویر ہے کہ اس انصاف اور تقسیم میں کیسی بے انصافی اور فریب کاری پوشیدہ ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

> ''اِس ساری نظم کا مضمون آئمہ اشتراکیت کا یہ مقولہ ہے کہ مذہب محتاجوں کے لیے افیون ہے اور مسجد، مندر کلیسا میں اسی افیون کے ڈھیر لگے ہیں۔'' (۱۴)

اِس افیون سے خواجہ مزدور کو بے ہوش رکھتا ہے۔ باہمی نزاع کی بنیاد یہی سرمایہ داری ہے اسی وجہ سے انسان انسان کا قاتل بن گیا ہے۔

دارو ئے بیہوشی است تاج ، کلیسا ، وطن

جانِ خداداد را خواجہ بجا ے خرید

....

آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شد است

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۹۶/۳۶۶)

اس مغربی سرمایہ دارانہ نظام میں مغرب اور مسلمان کا تعلق حاکم اور محکوم، آقا اور غلام کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال مغرب کے استبداد کے خلاف جا بجا احتجاج کرتے ہیں۔ عزیز احمد اقبال کے اشعار کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> ''عشق کے فقدان اور عقلِ خود بیں کی بے راہ روی سے انسان آپس میں بٹ گئے۔ گروہ بندیاں ہوئیں، انسان نے انسان کو، طبقے نے طبقے کو، ایک ملک نے دوسرے ملک کو لوٹنا شروع کیا۔ یہاں مغرب اور مشرق کا تعلق حاکم اور محکوم، آقا اور غلام کا ہو جاتا ہے اور اس حصے میں اقبال نے مغرب کے استبداد کے خلاف جا بجا احتجاج کیا ہے۔ فرنگی خداوند کی تہہ میں مہاجن کا ہاتھ ہے۔ یورپ کی سیاست اس مہاجنی نظام کا داؤ پیچ ہے جو نہ صرف اپنے ملکوں کے مزدوروں بلکہ دنیا کے پورے پورے براعظموں کو اپنا غلام بنائے ہوئے ہے۔ طرح طرح سے یہ سیاست اپنے غلاموں کی تالیفِ قلوب کرتی ہے، انہیں اپنے الطاف کے جادو سے مسحور کرنا چاہتی ہے۔ حشیش کی پتی آبِ حیات بنا کر پلاتی ہے، اسمبلیاں اور کونسلیں بنواتی ہے جہاں صور کا غوغا حلال ہے لیکن حشر کی لذت

حرام ہے۔ اس سامراجی سیاست نے مجلس آئین و اصلاحات و رعایات و حقوق کے ڈھونگ اس لیے رچائے ہیں کہ اصلی معاشی حقائق پر نظر نہ پڑے۔ یہ حکمت ''حکمتِ فرعونی'' ہے۔ یہ حکمت ''حکمتِ اربابِ کیں'' ہے۔''(۱۳)

حکمتِ اربابِ کیں مکر است و فن   مکر و فن! تخریب جاں تعمیر تن

(پس چہ باید کرد/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۱۱/۱۱۵)

''اس حکمت نے محکوم اقوام کی زندگی کے ہر شعبے کو اسیر کر لیا ہے۔ اسیری کی بدترین لعنت اندھی تقلید ہے۔ محکوم اقوام تو اندھی تقلید میں مبتلا ہیں اور مغربی سامراج بڑے اطمینان سے اپنی لوٹ میں مصروف ہے کیونکہ یہی تو اس کی فرعونی حکمت کا سب سے بڑا کمال ہے۔''(۱۴)

امتے بر امتے دیگر چرد   دانہ ایں می کارد، آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است   از تنِ شاں جاں ربودن حکمت است
شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است   پردۂ آدم دری سوداگری است

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۲۶/۳۰)

اقبال جب اسلام کے حوالے سے غور کرتے ہیں تو یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام کی اس ساری لوٹ کھسوٹ کا سبب لادینی اور حقیقی انسانیت کا فقدان ہے۔ انفرادیت پرستی نے اجتماعی فلاح و بہبود کو نظروں سے اوجھل کر دیا ہے گویا لادین فلسفے کو مغرب کی سرمایہ دار تہذیب نے جنم دیا ہے۔ اس سرمایہ داری کے سبب مغرب نے خدا کو عملاً زندگی سے بے دخل کر رکھا ہے۔ سرمایہ داری نظام نے انسان کو اپنے چنگل میں یوں دبوچ لیا ہے کہ لوگ اپنے حقیقی معبود کو بھول بیٹھے ہیں۔ مشرق کا خدا مغرب ہے اور مغرب کا خدا روپیہ پیسہ۔ جب ''لینن خدا کے حضور میں'' حاضر ہو کر مادی جدلیات سے انکار کر دیتا ہے تو اقبال اور لینن میں کوئی اختلاف نہیں رہتا وہ بھی اقبال کی طرح خدا سے پوچھتا ہے کہ:

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود   وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات؟
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی   مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۳۴/۱۱۰)

لینن نے ابتدائی اشعار میں اپنی دہریت پسندی کی ذمہ داری بڑی حد تک مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام اور اس کے پروردہ علوم اور اس نظام کے تحت جنم دینے والے مغربی استعمار پر ڈالی ہے۔ بالفاظِ دیگر اشتراکیت کی دہریت اور مغرب کی لادینیت کا ذمہ دار مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام ہے اِس سرمایہ پرستی نے سائنس وٹیکنالوجی کو معاشی مفاد کی خاطر ہلاکت آفرینی کی راہ پر لگادیا ہے۔ اس مہاجنی نظام کی چمک دمک کے پیچھے کیا ہے۔ بیکاری، افلاس، عریانی و مے خواری۔

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے — ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات
محرم نہیں فطرت کے سرودِ ازلی سے — بینائے کواکب ہو کہ دانائے نباتات
یورپ میں بہت روشنیِ علم و ہنر ہے — حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس — کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کی فتوحات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۹ تا ۱۱۱/۴۳۳ تا ۴۳۵)

مغربی تہذیب سرمایہ داری کی بنیادوں پر قائم ہے۔ وہاں مدنیت کی بنیاد بنکوں پر ہے۔ تجارت جوا بن چکی ہے۔ ایک کے سود کی وجہ سے لاکھوں مرگِ مفاجات کا شکار ہو رہے ہیں۔

رعنائی تعمیر میں، رونق میں، صفا میں — گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے — سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو: ۱۱۰، ۱۱۱/۴۳۴، ۴۳۵)

اقبال نے مغربی نظامِ معیشت میں بنک کا تذکرہ خصوصیت کے ساتھ کیا ہے۔ ''دراسرارِ شریعت'' میں بھی ان کے یہ اشعار قابلِ توجہ ہے:

شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است — پردۂ آدم دری سوداگری است
ایں بنوک، ایں فکرِ چالاکِ یہود — نورِ حق از سینۂ آدم ربود
تاتہ و بالا نہ گردد ایں نظام — دانش و تہذیب و دیں سودائے خام

(پس باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۰/۸۲۶)

اس کی وضاحت کرتے ہوئے عبدالحمید کمالی نے لکھا ہے:

''واضح ہو بینکاری ایسا نظام ہے جس میں چپکے چپکے ساری قوم کا مال ومتاع جمع

کرلیا جاتا ہے یا اکٹھا ہوتا ہے اور پھر یہ مال و متاع اہلِ تمول کے لیے ذریعۂ اضافۂ دولت واقتدار بنتا ہے۔ وہ اس کو مشغول کر کے اپنی دولت میں اور اضافہ کرتے ہیں۔ اس کا نام انہوں نے نظامِ اعتبار و سوداگری و شغلِ سرمایہ رکھا ہوا ہے۔ اس نظام میں جو جتنا زیادہ مال و متاع کا مالک ہو وہ اتنا ہی صاحبِ اعتبار ہوتا ہے اور اس سے کہیں زیادہ بنکرز کے پُہتے مال سے مستفید ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ مدنیت جس کا مقصد ارتکازِ دولت ہے وہ اسی نظام کے وسیلے سے ترقی پاتا ہے جب تک اس نظام کو تہہ و بالا نہیں کیا جاتا دانش و تہذیب و دین سب سودائے خام ہیں۔" (۱۵)

اس سرمایہ دار تہذیب میں نظریاتی طور پر آزادی، جمہوریت اور مساوات کی تعلیم دی جاتی ہے مگر عمل یہ ہے کہ کمزور کا خون چوسا جائے۔:

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت — پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۱/ ۴۳۵)

مغربی سرمایہ دار تہذیب صنعتی یا مشینی تہذیب ہے۔ مشین انسان کی اقتصادی ترقی کے لیے ازحد ضروری ہے اس لیے کہ آلات و اوزار زندگی کا دھارا موڑ دیتے ہیں لیکن شرط یہی ہے کہ انسان خود مشین نہ بن جائے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک مشینوں میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ یہ اسبابِ استحکامِ معیشت میں سے ہیں لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مغرب نے نہ صرف عالمِ اسلام بلکہ دنیائے انسانیت کے مزدوروں کے جسم و جان کو بھی مشین ہی کا ایک جزو سمجھ لیا ہے۔ اس نے اپنے منافع کے لیے زندہ اجسام کو زندہ مشین تصور کر لیا ہے۔ یہ تو وہ سامراج ہے جو نہ صرف دور دراز کے براعظموں بلکہ اپنے ملکوں کے مزدوروں کو بھی اپنی مشین بنا لیتا ہے۔

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت — احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۱/ ۴۳۵)

بقول عزیز احمد، اقبال کا یہ شعر مشینوں کے استعمال کے نہیں بلکہ سرمایہ دار سامراج کے خلاف ہے جو مشین پر اپنی حکومت کی بنیاد قائم کرتا ہے۔ (۱۶)

اب بہر حال یہ مہاجنی بظاہر زوال پر آ رہا ہے/اس کی چمک دمک کھوکھلی ہو چکی ہے۔ اقبال کو یہ اُمید

اشتراکیت کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی۔

آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر — تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات
میخانے کی بنیاد میں آیا ہے تزلزل — بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیرانِ خرابات
چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرِ شام — یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۱۱۱،۱۱۲/ ۴۳۵،۴۳۶)

سرمایہ داری زوال پذیر تو ہے ہی لیکن کیا کیا جائے بندۂ مزدور کے اوقات بے حد تلخ ہیں اس لیے تاخیر ناقابل برداشت ہے:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں — ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟ — دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۱۱۲/ ۴۳۶)

اقبال کے نزدیک مغرب کی جدید سرمایہ داری دنیائے انسانیت کے لیے آج اس لیے وبالِ جان بن چکی ہے کہ اس میں اخلاقی عناصر مفقود ہیں اور اس کی بنیاد خالص بیوپاری نقطۂ نظر یا مادیت پر ہے۔ یہ نقطۂ نظر اسلامی نقطۂ نظر سے متصادم ہے اس لیے کہ اسلام نے ''ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ'' کہہ کر دراصل معاشی عمل کو بھی اخلاقیات سے وابستہ کر کے انفرادی عمل کو انسانی عنصر سے ملا دیا ہے۔ مغرب کے مادی نقطۂ نظر کی وجہ سے آج جدید انسان کی زندگی میں ایک زبردست خلا پیدا ہو گیا ہے۔ وہ پیسے کمانے کی مشین بن کر رہ گیا ہے۔ مغرب کا یہ صنعتی نظام انسان کو شے تصور کرتا ہے اور اپنے معاشی مفاد کے لیے کارخانے کے ایک پرزے کی طرح استعمال کرتا ہے۔ سرمایہ داری کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس میں ملکیت کے جذبے کی تسکین صرف چند افراد یا ممالک کے لیے ہوتی ہے معاشی بندگی و آقائی کی تقسیم اس نظام کی خصوصیت ہے۔

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں! سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص ۲۸۶/۳۰۲)

اسلام میں سیاست کی طرح معاشی عمل بھی مقصودِ بالذات نہیں ہے اس لیے فرد کا معاشی عمل بھی اسی حد تک آزاد ہے جس حد تک وہ فلاحِ عامہ کے مطابق ہو اور بہبودِ انسانی کا وسیلہ بن سکے۔ اسلام ملکیت کے جذبے کو

تسلیم کرتا ہے اس لیے کہ ملکیت کا احساس انفرادی جبلت ہے لیکن اس انفرادی جبلت پر اسلام اخلاق کی روک لگاتا ہے تاکہ دولت چند ہاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ اگر ملکیت کے اس جذبے کے تحت کسی فرد طبقے یا گروہ کو کسی دوسرے فرد، طبقے یا گروہ پر اقتدار حاصل ہو جائے تو وہ انسانیت کے لیے غلامی کا طوق بن جاتا ہے۔ رزق لازمی ہے لیکن اس کا مقصود روحِ انسانی کی حفاظت ہے نہ کہ انسانیت کو غلام بنانا۔

خودی کے نگہباں کو ہے زہر ناب — وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب
وہی ناں ہے اس کے لیے ارجمند — رہے جس سے دنیا میں گردن بلند
فرِ فالِ محمود سے در گزر — خودی کو نگہ رکھ، ایازی نہ کر

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۳۲/۴۵۶)

مغربی انفرادیت پسندی کا رجحان یہ ہے کہ فرد اپنی ملکیت میں موجود سرمائے کا جو چاہے کرے، جیسے چاہے استعمال کرے، اس میں کسی کو دخل دینے کی ضرورت نہیں۔ لیکن اسلام ملکیتی سرمائے کو تسلیم کرتے ہوئے اس پر ایسی حدود عائد کرتا ہے کہ یہ انسانیت کے لیے مضر ہونے کی بجائے، طبقاتی تقسیم اور کشمکش پیدا کرنے کی بجائے، تمدنی فلاح کا باعث بن جاتا ہے۔ یوں انفرادی آزادی بھی، جو تہذیب و تمدن کی جان ہے، مجروح نہیں ہونے پاتی اور فرد جماعت سے بھی وابستہ ہو جاتا ہے۔ اسی مقصد کے لیے اسلامی تہذیب و تمدن میں سرمایہ مسلسل گردش میں رہتا ہے۔ سرمائے کی گردش فطری عمل ہے۔

''مسرف انسان فطرت کا منظورِ نظر ہے۔ فطرت کو یہ گوارا نہیں کہ چند افراد کے ہاتھوں میں دولت کی کثیر مقدار جمع ہو جائے۔ جب کسی خاندان کا مربی دولت کے انبار لگانے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تیسری یا دوسری ہی پشت میں کوئی فضول خرچ نکل آتا ہے اور ساری دولت لٹا کر ٹھکانے لگا دیتا ہے۔ اگر فطرت کے یہ کارندے نہ ہوں تو گردشِ زر کا سلسلہ رُک جائے افراد کی طرح اقوام کے معاملے میں بھی یہ بات صادق آتی ہے جب کوئی قوم محنت مشقت یا کسی اور ذریعے سے دولت کے ذخیرے جمع کرتی ہے اور اِس اکتنازِ زر کے نتیجے میں دنیائے کاروبار کی گاڑی تھم جاتی ہے جس کی رفتار مسلسل گردشِ زر پر منحصر ہے تو لٹیرے قومیں نمودار ہوتی ہیں اور مقید دولت کو آزاد کر دیتی ہیں۔'' (۱۷)

سرمایہ اگر فطری طور پر گردش کرتا رہے تو افرادِ معاشرہ میں سے کوئی بھی اپنی بنیادی ضرورت سے محروم نہیں ہو سکتا۔ سرمائے کی گردش کے لیے سوسائٹی کو ایسے اقدامات کرنے پڑتے ہیں اور ایسے قوانین وضع کرنے پڑتے ہیں کہ معاشرے کو دولت مندوں اور مفلسوں میں تقسیم ہونے سے محفوظ رکھ سکیں۔ چند افراد کی ہوس کاری پنپ نہ سکے۔ دولت کی گردش ایک متوسط سوسائٹی کو وجود میں لاتی ہے جس میں بغیر محنت کے کوئی شخص معاشی خوشحالی کی منزل تک نہیں پہنچ سکتا اور اگر اس منزل تک پہنچ جائے تو اسے دولت کی بنا پر کوئی فضیلت و برتری حاصل نہیں ہوتی۔ قرآن نے اِن اعمال و افعال اور طریقوں کو ممنوع یا حرام قرار دیا ہے جن سے سرمائے کا اکتناز یا کمزوروں اور غریبوں کا استحصال ہوتا ہو مثلاً قمار بازی، رشوت، چوری، ڈاکہ، کرپشن وغیرہ اور ان طریقوں کو لازمی قرار دیا ہے جن سے سرمائے کی گردش ضرورت مندوں اور زیر دستوں تک پہنچ سکے اور دولت زیادہ دیر تک ایک فرد یا ایک خاندان کے ہاتھوں میں مرتکز نہ ہو سکے۔ تاکہ نظامِ معیشت میں توازن پیدا ہو سکے مثلاً اصولِ وراثت، زکوٰۃ، سود کی ممانعت، صدقہ، خیرات، عشر اور ضرورت سے زائد مال میں سے خرچ وغیرہ۔ معاشی عدل کا اس بہتر طریقہ تصور میں نہیں آ سکتا۔

اسلامی تہذیب میں کسی فرد یا طبقے کو اجازت نہیں ہے کہ وہ ذاتی مفادات کے لیے کسی دوسرے فرد یا طبقے کا استحصال کرے اس کو اپنا غلام بنائے اس کے ساتھ ہی:

> ''اسلام ریاست پر بھی ذمہ داری ڈالتا ہے کہ وہ فرد کی بنیادی ضروریات پوری کرے اگر وہ ایسا کرنے میں ناکام رہتی ہے تو اسے ایسے جرائم کی سزا دینے کا کوئی حق نہیں ہے جو معاشی ضروریات یا اضطرار کے نتیجے میں سرزد ہوں۔'' (۱۸)

اس سلسلے میں ڈاکٹر منظور احمد کا یہ سوال بے حد دلچسپ ہے کہ:

> ''سعودی عرب کی حکومت عام چور کا ہاتھ کاٹ دیتی ہے لیکن ملک کی دولت جس پر ایک خاندان کا قبضہ ہے اور جہاں آزادیٔ رائے ناپید ہے، جہاں بادشاہ کا فرمان قضائے الٰہی ہے، ان میں سے کتنوں نے ذرائع مملکت پر قبضہ کرنے کی سزا پائی ہے؟'' (۱۹)

اگر عمومی انداز میں اس سوال پر غور کیا جائے تو ذرا سی تبدیلی کے ساتھ یہ سوال پورے عالمِ اسلام اور پورے عالم

مغرب سے کیا جاسکتا ہے۔ مغرب نے اپنے سرمایہ دارانہ نظام میں انفرادیت پرستی کے اصول کی آڑ میں صرف چند اشخاص اور صرف چند ملکوں کی ملکیت اور انفرادی آزادی کے جذبے کی تشفی کی ہے۔ صنعتی انقلاب اور صنعتی ترقی کے جلو میں جو خون آشامیاں اور ناانصافیاں روا رکھی گئی ہیں وہ مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام پر ایک سیاہ داغ کی حیثیت رکھتی ہے۔

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے — قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی — یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۹/ ۳۰۵)

مغربی صنعتی تہذیب نے فرد کی شخصیت کو فنا کر کے رکھ دیا۔ فرد مشین کی نذر ہو گیا۔ اس تہذیب میں سوائے سرمایہ دار کے کسی اور کی شخصیت قائم رہ ہی نہیں سکتی۔ پیدائش دولت اور تقسیم دولت کے جو اصول اس تہذیب نے رائج کیے ہیں ان کی وجہ سے فرد معاشی عمل میں ضم ہو گیا ہے اس کے برعکس اسلام کے اصولِ معاش بے حد مستحکم اور انقلابی ہیں اور سرمایہ داری کے لیے موت کا پیغام ہیں۔ اسلام دولت کو اخلاقیات اور تقویٰ کے ذریعے ہر آلودگی سے پاک صاف کرتا ہے۔ انہیں انقلابی اصولوں کی وجہ سے ابلیس کا سامراجی نظام خوفزدہ ہے۔

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر — حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوع کی غلامی کے لیے — نے کوئی مغفور و خاقاں، نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف — منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب — پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۸، ۷۱۰)

''سورۂ رحمٰن کی یہ آیت ''والارض وضعہا للانام'' (اور اللہ نے زمین کو جمہور کے لیے بنایا) اپنے اندر ایک انقلابی پیغام رکھتی ہے اس سے زیادہ جمہوری نظام اور کیا ہوگا کہ زمین کو جو پیدائش دولت کا سب سے اہم وسیلہ ہے، جمہور کی ملکیت قرار دیا۔ لیکن جمہور کو بھی یہ حق نہیں کہ وہ من مانے طور پر جو چاہیں کریں۔ وہ بھی اصولِ اخلاق کے پابند ہیں کہ بغیر اس کے مفادِ کلی کی نگہداشت نہیں ہوسکتی۔''(۲۰)

اقبال کے نزدیک زمین کا مالک اللہ ہے۔ زمین اس کی متاع ہے اور یہ متاعِ بے بہا تمام انسانوں کے لیے اسی طرح مفت ہے جس طرح روشنی، ہوا، پانی اور آگ۔ انسان زمین کو اپنے فائدے کے لیے استعمال کرسکتا ہے لیکن اس پر ملکیت کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ پس زمیندار زمین سے صرف رزق اور اپنی قبر کے لیے ٹکڑا حاصل کرسکتا ہے، یعنی زمین سے اپنا رزق حاصل کرنے کی خاطر جس قدر اراضی پر خود کاشت کرسکتا ہے وہ بحیثیت امین اس کی ملکیت میں رہ سکتی ہے۔ (۲۱)

> ''علامہ اقبال زمین کے معاملے میں قومی ملکیت کے قائل ہیں۔ کاشت کار سے ملت کا خزانہ عامرہ تو بجا طور پر پیداوار کا کچھ حصہ طلب کرسکتا ہے لیکن ناکردہ کار مالک کا اس پر کوئی حق نہیں۔'' (۲۲)

مختصر یہ کہ زمین اللہ کی ہے یعنی جمہور کی ہے۔ اس سپرٹ کی روشنی میں جاگیردارانہ نظام کی دست بُرد سے نجات مل سکتی ہے اقبال نے ان خیالات کا اظہار اپنی کتاب ''علم الاقتصاد'' میں بھی کیا ہے (۲۳) جاوید نامہ کی نظم ''ارضِ مِلکِ خدا است'' (محکماتِ عالمِ قرآنی) میں بھی (۲۴) اور ارمغانِ حجاز کی نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں بھی۔ (۲۵) یہاں بالِ جبریل کی مشہور نظم ''الارض اللہ'' ملاحظہ کیجیے:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون	کون دریاؤں کی موجوں سے اُٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھّم سے بادِ سازگار	خاک یہ کس کی ہے، کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھردی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب	موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
دہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں	تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۲، ۱۲۳/ ۴۴۶، ۴۴۷)

اسی طرح ایک اور نظم میں اسلام کے اس اصولِ معاش کو بیان کیا گیا ہے کہ محنت کے پھل پہ صرف محنت کرنے والے کا حق ہے۔

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار	عیش کا پتلا ہے محنت ہے اسے ناسازگار
حکمِ حق ہے لیس للانسان الا ما سعیٰ	کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۰۸/۳۲۴)

سرمایہ ومحنت کی اس کشمکش میں ناکردہ سرمایہ دار وزمیندار کے مقابلے میں قرآن مزدور اور محنت کار کا دستگیر ہے۔

معیشتِ انسانی کے دو ہی بڑے میدان ہیں۔ زراعت اور صنعت وتجارت دونوں میدانوں میں اس اصول کو برتا جائے تو اکثر ناانصافیوں کا ازالہ ہوسکتا ہے۔

کس نہ گردد در جہاں محتاجِ کس　　　نکتۂ شرع مبیں این است و بس

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۲/ ۸۲۸)

ڈاکٹر یوسف حسین نے اقبال کے حوالے سے اسلامی اصولِ معیشت پر تبصرہ کرتے ہوئے بڑی کھری اور حقیقت پسندانہ گفتگو کی ہے:

''اسلام میں سرمایہ اور ملکیت خدا کی امانت ہے۔ وسائل دولت آفرینی پر نہ فرد کو تصرف کا حق حاصل ہے اور نہ جماعت کو بلکہ خدا کو۔ انسان جوں جوں ترقی کرتا جائے گا، ذاتِ واجب تعالیٰ کو اپنا مقصودِ منتہا بنا کر اپنے معاشی اداروں میں بھی تبدیلی کرتا رہے گا۔ ہر زمانے میں انسانی صفاتِ عالیہ اس کا تعین کریں گی کہ کون سا طریق کار تمدنی ضروریات کے لیے مناسب ہے چنانچہ اسلام میں سیاست ومعیشت کے باب میں کوئی قطعیت نہیں ہے۔ بنیادی اصول کو حتمی طور پر بیان کردیا گیا ہے، اداروں کی شکلیں بدلتی رہیں گی اور ان میں احوال سے مطابقت ہوتی رہے گی۔ جس طرح سیاست میں حقیقی حاکمیت ذاتِ واجب کی ہے اسی طرح وسائلِ معیشت خدا کے ہیں جن سے انسان استفادہ کرسکتا ہے ۔جس طرح دنیاوی حاکمیت کا معیار انسانی صفاتِ عالیہ ہیں اسی طرح معیشت کی فراہمی بھی اخلاق کے تحت ہونی چاہیے...... زمین اور سرمائے پر انفرادی تصرف امانت کے طور پر حق بجانب ہے، بشرطیکہ ان کا استعمال ایسے نظامِ معیشت کے تحت ہو جو کسی بھی شخص کو رزق سے محروم نہ ہونے دے۔ ... (بہر حال) اقبال کے نزدیک معیشت کا معیار ومقصود یہ ہونا چاہیے کہ کوئی کسی کا محتاج نہ رہے تاکہ ہر فرد اپنی اپنی ممکناتِ حیات کو آزادی سے ظاہر کرسکے۔'' (۲۶)

بلاشبہ مغربی سرمایہ دارانہ نظام نے معاشی ترقی کے بے پناہ امکانات کو ابھارا لیکن چونکہ یہ معاشی عمل غیر فطری ہے۔ اس کی بنیاد استحصال، ناجائز منافع خوری یا لوٹ کھسوٹ پر ہے اس لیے یورپی سرمایہ داری کی ترقی

صرف مغربی سامراج کی ترقی کے ساتھ منسلک رہی ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اِس تہذیب میں انسان مایوس، نامراد، محروم ہے۔ بالِ جبریل میں "فرشتوں کا گیت" اسی مہاجنی نظام کی تصویر پیش کرتا ہے۔ عہد جدید میں گلوبلائزیشن کے ذریعے آزاد تجارت کو فروغ دیا جارہا ہے اور فوکویاما، جس نے خوشحالی کو آزاد تجارت کے ڈبے میں بند کر کے مغرب کی لبرل جمہوریت کو اسلوب زیست کا آخری راستہ قرار دیا ہے، اس کے نزدیک اب انسان مطمئن ہے کہ انسان مغرب کی آزاد جمہوریت اور آزاد تجارت کے اصولوں پر کاربند ہو کر سیاسی آزادی اور خوشحالی کی نعمتوں سے مستفید ہو رہا ہے لہٰذا اب کسی تاریخ ساز جدوجہد کی ضرورت نہیں رہی۔ امریکہ کی رہنمائی میں مغرب نے دنیا کو آزاد تجارت اور آزاد جمہوریت کے ذریعے ہر طرح کی آزادی اور خوشحالی مہیا کر دی ہے (۲۷) لیکن تاریخِ عالم کی صورتحال تو کچھ اور ہی کہتی ہے۔ بالخصوص اسلام کے حوالے سے ہی دیکھا جائے تو فلسطین، کشمیر کے مسئلے جوں کے توں ہیں۔ دنیائے اسلام انتشار کا شکار ہے اور دولت مند ہونے کے باوجود اقتصادی و سیاسی محاذ پر امریکہ اور اس کے اتحادیوں کے سرمایہ دارانہ نظام کی آماجگاہ ہے۔ دہشت گردی کی آڑ میں بچوں، بوڑھوں، عورتوں اور بے قصور عوام کو تہہ تیغ کیا جارہا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد سے آج تک تمام گرم جنگیں مسلم ممالک میں لڑی جارہی ہیں۔ مسلم ممالک کے معدنی تیل پر عملاً امریکہ کا قبضہ ہے۔ بیشتر مسلم ممالک غربت کا شکار ہیں اور عوام غربت کی لکیر سے نیچے زندگی گزار رہے ہیں۔ فی الحقیقت ان کی نہ تجارت آزاد ہے، نہ سیاست۔ یہ مغرب کے نوآبادیاتی مہاجنی نظام کی نئی تصویر ہے۔ فوکویاما کا جواب "فرشتوں کے گیت" سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔ یہ گیت "اینڈ آف ہسٹری" کے برعکس ہے اور اس کے مطابق مغرب کے اس مہاجنی دور میں انسانی اقدار مسخ ہو چکی ہیں۔ عقل وعشق اپنا مقام ابھی تک درست طور پر حاصل نہیں کر سکے۔ تخلیق کا نقشہ ابھی تک نامکمل ہے۔ سیاست اور مذہب دونوں کے بہانے دنیائے اسلام بلکہ دنیائے انسانیت کا خون چوسا جارہا ہے۔ خون آشام درندے نت نئے بہروپ میں ظاہر ہو رہے ہیں۔ دین ودانش، علم وفن سب سرمایہ داری کی ہوس پر قربان ہو رہے ہیں۔ عالمگیر اخوت ومحبت کا فیضان ابھی تک عام نہیں ہوا۔ تاریخ ابھی تک مکمل نہیں بلکہ اس کا نقشہ ابھی تک نامکمل ہے۔ ذرا دیکھیے:

عقل ہے بے زمام ابھی، عشق ہے بے مقام ابھی ۔۔۔ نقش گر ازل! ترا نقش ہے ناتمام ابھی

خلقِ خدا کی گھات میں رند وفقیہہ ومیر وپیر ۔۔۔ تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح وشام ابھی

تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست ۔۔۔ بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بلند بام ابھی

دانش و دین و علم و فن بندگی ہوس تمام عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی
جوہر زندگی ہے عشق، جوہر عشق ہے خودی آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگی نیام ابھی!

(بالِ جبریل/کلیات اقبال اردو، ص ۱۱۲، ۱۱۳/۴۳۶، ۴۳۷)

اسلام نے تجارت وحرفت میں انفرادی معاہدے کی آزادی کو تسلیم کیا ہے لیکن چونکہ اسلام میں سیاست کی طرح معیشت بھی مقصود بالذات نہیں بلکہ اس کا مقصد خودی یا ذات انسانی کی حفاظت اور اس کے حوالے سے تہذیب وتمدن کی پرورش اور فلاح عامہ ہے۔ اس لیے اسلام تجارت کی آزادی پر اخلاقیات اور قوانین کی تحدید عائد کرتا ہے۔ معاشی اور تمدنی صحت مندی میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس لیے اسلام کسی طور پر مغرب کے اس نظریے کا قائل نہیں ہوسکتا کہ معاشیات کا کھیل معاشیات کے طور پر کھیلا جانا چاہیے، اسے اخلاق ومذہب یا انسانیت سے علیحدہ رکھنا چاہیے، معیشت کا رُخ اپنے قدرتی بہاؤ پر بلا روک ٹوک ہونا چاہیے۔ اگرچہ یورپ اور امریکہ میں بعض لوگوں نے اس نظریے کو چیلنج کیا ہے اور دوسری جنگ عظیم کے بعد علم معاشیات کی ایک نئی شاخ ''ترقیاتی معاشیات'' وجود میں آگئی ہے جو انسانوں کی فلاح وبہبود کو آزاد منڈیوں کے رحم وکرم پر چھوڑنے کی بجائے موزوں حکومتی مداخلت کی حامی ہے تاکہ نوع انسان کو کم از کم بھوک اور جہالت سے محفوظ رکھ کر تمدنی ارتقا کے تقاضے پورے کیے جاسکیں۔ زندگی کے معیار کو بہتر بنانے کا مقصود اسی نقطۂ نظر کا غماز ہے (۲۸) تاہم عملی صورتحال دگرگوں ہے۔ امریکہ ویورپ کا معاشی استعمار جدید بنیادوں پر کام کر رہا ہے۔ نئی نئی صنعتوں، بنکوں، تعلیمی وزرعی اصلاحات، معاشی امداد اور سرمایہ کاری کے باوجود نو آبادیات میں امیری غریبی کا فرق بڑھ رہا ہے۔ مسلم ممالک قرضے کے بوجھ تلے دبتے جارہے ہیں۔ غربت اور بے روزگاری کے مسائل بڑھ رہے ہیں ''ترقیاتی معاشیات'' کے باوجود گلوبلائزیشن (عالمگیریت) اور اس کے تحت آزاد تجارت کی عالمی تحریک WTO کے ذریعے سرگرم عمل ہے۔ یہ تصور عام ہے کہ منڈیوں کو آزاد کرنے سے معیشت خود بخود ترقی کرے گی۔ ملکی وغیر ملکی سرمائے کی آزادانہ نقل وحرکت سے دنیا جنت کا نمونہ بن جائے گی۔ اس سلسلے میں ایسی مالیاتی، تجارتی، صنعتی اور زرعی پالیسیوں پر عمل درآمد شروع ہوچکا ہے جو مختلف معاشی شعبوں کو متحرک کرنے میں مددگار ثابت ہوں۔ لیکن ان اقدامات سے کیا عوام الناس معاشی الجھنوں سے آزاد ہو رہے ہیں؟ کیا غربت، مہنگائی، بے روزگاری سے لوگوں کو نجات مل رہی ہے؟ بڑی صنعتیں، کارخانے، شاہراہیں، بجلی گھر، بندرگاہیں، ڈیم تعمیر ہونے کے باوجود کیا ان کا ثمر مفلسی اور معاشی اونچ نیچ کے خاتمے کی شکل میں نکل رہا ہے؟ انسانوں کی معاشی پسماندگی دور ہو رہی ہے؟

یہ وہ سوالات ہیں جو مغرب کی تحریکوں، کتابوں اور علوم کے دہرے پن اور استعماری و سامراجی عزائم کو نمایاں کرتے ہیں۔ اسی دوغلے پن کو ''کارل مارکس کی آواز'' نے یوں نمایاں کیا تھا:

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی ، یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیمِ معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوطِ خم دار کی نمائش ، مریز و کج دار کی نمائش
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۹/۶۴۹)

اِس صورتحال میں مغرب کی آزاد معیشت سے یہ توقع رکھنا کہ وہ عوام کے تعلیمی، طبی اور رہائش کے مسائل حل کرے گی، اِس سرمایہ دارانہ و جاگیردارانہ نظام اور نوآبادیاتی فریب میں ایک خیالِ خام ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس آج صاف نظر آ رہا ہے کہ امریکہ معدنی تیل کے لیے عالمِ اسلام پر اپنی سامراجی گرفت مضبوط کرتا جا رہا ہے۔ اس صورتحال میں اسلام کے حوالے سے اقبال کا معاشی تجزیہ بے اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ آج اِس تمدنی اندازِ فکر کی نہ صرف پوری گنجائش ہے بلکہ ضرورت بھی ہے۔

''کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہو کہ ہر شے کی اصلی وقعت تمدنی لحاظ سے ہوتی ہے۔ دولت ہی کو لے لو۔ اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول میں ہم کو مدد نہیں دے سکتی تو پھر اس کا کیا فائدہ۔''(۲۹)

اقبال کے اس اقتباس سے جو نتیجہ اخذ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اقتصادی پالیسیاں بناتے وقت انسانی ذات کی تعمیر اور صحت مند تمدنی ارتقا کو مدنظر رکھا جائے اور اس سلسلے میں پہلا کام یہ ہونا چاہیے کہ:

''ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو۔ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دلخراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند کے دل کو ہلا

> دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے۔"(۳۰)

اقبال کے نزدیک اسلام ہر ایسے اقتصادی نظام کی مذمت کرتا ہے جس میں انسانی ذات کے فروغ کے حوالے سے رکاوٹیں موجود ہوں۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ دلخراش رکاوٹ مفلسی ہے۔ جس طرح آزادی کے بغیر فرد کی ذات مکمل نشوونما حاصل نہیں کر سکتی اسی طرح معاشی اطمینان اور خوشحالی کے بغیر شخصیت کی تکمیل ناممکن ہے۔

> ''غریبی قوائے انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے، بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلاّ آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود وعدم برابر ہو جاتا ہے۔''(۳۱)

اس کی ذمہ داری اقبال کے نزدیک نظام سرمایہ داری اور جاگیرداری پر ہے۔ اقبال کے نزدیک مغرب کا جدید سرمایہ دارانہ نظام یا کیپٹل ازم اسی لیے قابلِ مذمت ہے کہ اس نے اپنی اندرونی بیرونی استحصال کی روایتوں کے سبب اقوامِ عالم کو اور بالخصوص اسلامی مشرق کو اپنے نوآبادیاتی نظام اور استعماری پنجوں میں جکڑ رکھا ہے۔ یہ نظام تہذیب کے پردے میں غارت گری اور آدم کشی کا مجرم ہے چونکہ یہ انسانیت کا قاتل ہے اس لیے اس کی سزا موت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اقوامِ ایشیا کو اس سے ٹکرانے کی دعوت دیتے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں اسلام کے امکانات کو پیش کرتے ہیں۔(۳۲)

اِس میں شک نہیں کہ پچھلی دو تین دہائیوں میں امریکہ یورپ اور مشرقی ایشیا بالخصوص جاپان میں نئے انداز کا ایک زبردست صنعتی اور فنی انقلاب برپا ہوا ہے لیکن ابھی تک دنیا کی دو تہائی آبادی غربت و افلاس کی پستیوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ اقوامِ متحدہ کے ادارے یو۔این۔ڈی۔پی (U.N.D.P) کی ہیومن ڈویلپمنٹ رپورٹ ۱۹۹۴ء (Human Development Report) کے مطابق عالمی دولت اور جی این پی (G.N.P) کے ۸۵ فیصد حصہ پر چند مغربی اقوام قابض ہیں اور امیر و غریب اقوام کا اقتصادی تفاوت روبہ اضافہ ہے اس صورتحال کی ذمہ داری سراسر سرمایہ دارانہ نظام پر ہے۔(۳۳)

اقبال سرمائے کی زبردست معاشی اہمیت و افادیت کے منکر نہیں۔ سرمایہ ایک نہایت اہم عامل پیدائش ہے اور اس میں اضافہ انفرادی و اجتماعی ترقی کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ہر شخص اور ہر قوم کا یہ حق ہے کہ وہ

ذاتی وانفرادی معاشی ترقی کی بدولت استحکامِ خودی کا سامان بہم پہنچائے۔ دولت مند ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس پر تحدید عائد کر دی گئی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام جدید جمہوریت کی طرح سرمائے کی اہمیت کو بھی تسلیم کرتا ہے اور معاہدے کی آزادی کے اصول کو بھی۔ لیکن اس بات کا خیال رکھتا ہے کہ معاشی اعتبار سے طاقتور فریق کمزور فریق کو اپنے مقصد اور ہوسِ زر کا آلۂ کار نہ بنا سکے۔ (جیسا کہ مغربی سرمایہ دارانہ نظام میں ہے) اس طرح اسلام ایک انسان دوست تمدن کو وجود میں لاتا ہے لیکن اس کے برعکس مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام اپنی مکمل شکل میں ایک انسان دوست تمدن کے فروغ کا باعث نہیں بن سکتا۔ یوں اسلام مغرب کے انفرادی سرمائے اور آزاد تجارت سے ایک حد تک متفق ہے لیکن جب یہ انفرادی سرمایہ پرستی اور آزاد تجارت استحصالی نظام کا باعث بنتی ہے تو اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔

اقبال نے اشتراکیت کا مطالعہ بھی اسی تمدنی زاویہ نگاہ سے کیا ہے۔ اس کے تحت ان کو اشتراکی نظامِ معیشت ایک مکمل نظامِ معیشت، ایک مکمل نظامِ فکر کی حیثیت سے تو قبول نہیں ہے البتہ ان کے نزدیک اس کے بعض بنیادی افکار اسلام سے ہم آہنگ ہیں۔ جہاں تک سرمایہ دارانہ نظام کے استبداد کے خلاف اشتراکیت کی دشمنی کا تعلق ہے تو اقبال اس کی بھرپور حمایت کرتے ہیں لیکن جب اشتراکی طرزِ حکومت جبر و استبداد اور انسان کی نفی ذات پر اُتر آتا ہے تو اس کی مذمت کرتے ہیں۔

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۰/۳۷۴)

اقبال کے نزدیک اشتراکیت کے وہ عناصر جو نسلِ انسانی کو مفلسی اور سامراجی لعنتوں سے آزاد کرتے ہیں قابلِ تقلید ہیں۔ اقبال کی دلچسپی اشتراکیت سے اس لیے نہیں تھی کہ وہ اشتراکی نظام کے قائل تھے بلکہ انہوں نے درحقیقت سرمایہ داری اور اشتراکیت کی کشمکش میں ان دونوں مغربی نظاموں سے اسلامی نظامِ معیشت کا تقابلی مطالعہ کر کے اس کے عناصرِ ترکیبی کو اُبھارنے اور اس کے امکانات کو متعین کرنے میں مدد لی ہے۔ اس سلسلے میں ۱۹۲۳ء کے ''زمیندار'' اخبار میں شامل ہونے والا ان کا وضاحتی بیان کلیدی اہمیت کا حامل ہے۔ اگرچہ یہ بیان طویل ہے تاہم اہمیت کی وجہ سے یہاں اقبال کے اپنے الفاظ میں درج کیا جاتا ہے:

''کسی صاحب نے ...... کسی اخبار میں ...... میری طرف بالشویک خیالات

منسوب کیے ہیں۔ چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے۔ میں مسلمان ہوں، میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ اس میں شک نہیں سرمایہ داری کی قوت جب حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت بن جاتی ہے لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود میں رکھنے کے لیے قانون، میراث اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرتِ انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریقہ قابل عمل بھی ہے۔ روسی بالشوزم یورپ کی عاقبت نااندیش اور خودغرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردعمل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے اور جس کا میں نے اوپر اشارۃً ذکر کیا ہے۔ شریعت حقۂ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مدعا کے حصول کے لیے میرے عقیدے کی رُو سے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ السلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرتِ انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے اور ہمارے لیے ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اِس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے ''فاصبحتم بنعمتہٖ اخوانا''! میں اسی نعمت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح

معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں اور اس مساوات کا حصول بغیر ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصود سرمائے کی قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو۔ اور مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو ان کے طریق عمل سے مسلمانوں کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر غائر نظر ڈالیں۔" (۴۴)

اشتراکیت نے اسلام کی طرح مغرب کے پیدا کردہ سامراجی نظام، پیشوائیت اور انسانی عدم مساوات کی مخالفت کی تھی لیکن چونکہ یہ مخالفت اور یہ نصب العین مادہ پرستی پر مبنی تھا اس لیے اقبال کے لیے ناقابل قبول تھا۔ اِسی طرح کے خیالات کا اظہار انہوں نے آل انڈیا مسلم کانفرنس لاہور کے اجلاس منعقدہ ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء میں اپنے صدارتی خطبے میں کیا تھا جس میں ایک طرف تو وہ مغربی سرمایہ داری کے خلاف ایشیائی اقوام بالخصوص مسلم اقوام کو بغاوت پر اُکساتے ہیں دوسری طرف محض "مساواتِ شکم" کو بھی رد کرتے ہیں اور ان کے مقابلے میں اسلام کی منصفانہ روحانی مساوات کو پیش کرتے ہیں۔

"ایشیائی اقوام لازماً اس قابو چیانہ اقتصاد کے خلاف اُٹھ کھڑی ہوں گی جو مغرب نے مشرق پر عائد کر دیا ہے۔ ایشیا اپنی انفرادیت کے ساتھ مغربی سرمایہ دارانہ نظام کو قبول نہیں کر سکتا۔ جس دین کے تم علمبردار ہو وہ فرد کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہے اور اس کی اس طرح تربیت کرتا ہے کہ وہ اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت میں صرف کر دے۔ اس دین کے احکامات ابھی پوری طرح

> وجود میں نہیں آئے۔ وہ اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے ایسی دنیا جس میں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانے سے اس کی عظمت کو نہیں بلکہ اس کے طرزِ زندگی اور اس کے اعمال سے متعین کیا جائے جس میں غریب امیروں سے ٹیکس وصول کریں، جس میں انسانی سوسائٹی شکم کی مساوات پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہو، جس میں ایک اچھوت ایک شہزادی سے شادی کر سکے، جس میں ذاتی ملکیت محض ایک امانت ہو، جس میں سرمائے کو اکتنازِ دولت کا یہ موقع ہی نہ دیا جائے کہ وہ دولت پیدا کرنے والے پر چھا جائے۔" (۳۵)

جاوید نامہ میں جمال الدین افغانی کی زبانی اشتراکیت وملوکیت پر تنقید کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ صاحبِ سرمایہ (کارل مارکس) جو یہودی النسل تھا ایک پیغمبر بے جبرئیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی باطل تعلیمات میں حق کا عنصر شامل ہے گویا اس کا قلب مومن ہے دماغ کافر۔ "قلب اومومن دماغش کافراست" کی اصطلاح اقبال نے نطشے کے لیے بھی استعمال کی ہے۔ مغربی اقوام چونکہ روحانیت سے محروم ہیں اس لیے شکم میں جان پاک (روح) کو تلاش کر رہی ہیں۔ حالانکہ جان پاک تن (شکم) سے کبھی رنگ و بو حاصل نہیں کر سکتی۔ "اشتراک" میں تن کے سوا کچھ نہیں رکھا۔ کیونکہ اس "پیغمبر ناحق شناس" نے اصولِ اشتراک کی بنیاد "مساواتِ شکم" پر رکھی ہے۔ مساوات صرف اخوت سے پیدا ہو سکتی ہے نہ کہ شکم سے۔ اور اخوت کا مقام دل ہے۔ اشتراکیت کی تعلیمات مادی واقتصادی مساوات چاہتی ہیں۔ حالانکہ دلوں اور نیتوں میں تغیر ہی سے صحیح تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے۔ نیت واخلاق سے مادی احوال بدلا جا سکتا ہے "مساواتِ شکم" دلوں کا حال مستقل طور پر بدل کر تمدنی قدریں پیدا نہیں کر سکتی...... اندرونی تبدیلی اخلاق کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی طرح ملوکیت بھی بدن کو فربہ کرنے میں مصروف ہے اس کا سینہ بے نور اور دل سے خالی ہے۔ پس اشتراکیت وملوکیت دونوں آدم فریب، یزداں ناشناس، روح کی دشمن ہیں۔ اشتراکیت کا مقصد "خروج" (یعنی طبقاتی منافرت پھیلا کر تشدد اور غارت گری پر آمادہ کرنا) ہے اور ملوکیت کا مقصد "خراج" (یعنی انسان کو ضروریاتِ زندگی سے محروم رکھ کر اپنے عیش کا سامان مہیا کرنا) ہے۔ یہ دونوں پتھر ہیں جن کے درمیان انسان شیشے کی طرح پس رہا ہے۔ اشتراکیت علم ودین وفن کو شکستہ کر دیتی ہے اور ملوکیت تو جسم سے روح کو بھی کھینچ لیتی ہے اور ہاتھ سے روٹی کا ٹکڑا بھی چھین لیتی ہے۔ دونوں ہی نظام مادہ پرستی پر مبنی ہیں، دونوں تن کو روشن کرتی ہیں اور دل کو تاریک۔ حالانکہ زندگی [illegible] باساختن"

ہے نہ کہ محض حیوانوں کی طرح کھانا پینا اور مر جانا۔(۳۶)

لیکن چونکہ اشتراکیت نے ملوکیت کی چیرہ دستیوں کو، استحصال و استبداد کو چیلنج کیا ہے اس لیے اقبال اشتراکیت کی طرف کشش محسوس کرتے ہیں۔ اور اس کے اس اقدام کو اسلام سے ہم آہنگ پاتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر محمد عثمان کا یہ خیال درست ہے کہ ''اس نظام کے یعنی اسلام کے سوا اگر اقبال کی نظر عصر حاضر کے کسی اور نظام کی طرف پڑتی ہے (جس کی اقبال نے داد دی اور ہمت بڑھائی) تو وہ صرف اشتراکیت ہے۔''(۳۷) چونکہ اشتراکی انقلاب نے سرمایہ داری کے سامنے ''لا'' کا نعرۂ بغاوت بلند کر دیا اس لیے اس انکار نے مغربی سامراج کے مقابلے میں مسلمانوں کے لیے سامراجی غلامی سے انکار کا راستہ روشن کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اشتراکی انقلاب کا خیر مقدم کرتے ہیں اور اسے عظیم قرآنی انقلاب کا دیباچہ سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلام اور اشتراکیت میں بجز دہریت کے سوا اور کوئی خاص فرق نہیں۔ یعنی فرق ہے تو صرف لا و الا کے مقامات کا۔ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب نے عصر حاضر پر مغربی سرمایہ داری، سامراج اور استعمار، نسلی بغاوت اور لادینیت (سیکولرازم) کی لعنتوں کو مسلط کیا ہے۔ روسی اشتراکیت نے لادینیت کے علاوہ باقی تینوں منفی اقدار کی نفی کر دی۔ اب اگر وہ اِس رسمِ لادینی کو ترک کر دے اور محض مثبت اقدار کو اختیار کر لے تو وہ مکمل فرنگ شکن بن جائے گی اور اسلام کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے گی۔

چنانچہ اقبال نے ۳۰ جولائی ۱۹۳۰ء کو سر فرانسیس ینگ ہسبنڈ کے نام خط میں یہ جرأت مندانہ سطور لکھ کر اشتراکیت کو خراجِ تحسین پیش کیا۔

> ''میرا ذاتی خیال ہے کہ روسی لوگ فطرتاً لامذہب نہیں ہیں بلکہ میری رائے میں وہاں کے مرد اور عورتوں میں مذہبی میلان بہ درجۂ اُتم پایا جاتا ہے۔ روس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معینہ عرصہ تک نہیں رہے گی۔ یہ اس لیے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔ حالات کے اپنے معمول پر آ جانے کے بعد جونہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا انہیں یقینی طور پر اپنے نظام کے لیے کسی مثبت بنیاد کی تلاش کرنی ہوگی۔''(۳۸)

اس کے بعد اشتراکی نظامِ حیات اور اسلام کی باہمی مناسبتوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے

بہت قریب آ جائے گا۔ اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا کہ اگر کسی زمانے میں
اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔" (۳۹)

یہی وجہ ہے کہ اقبال سرمایہ دارانہ استعماری نظام کی شکست و ریخت میں اشتراکی روس کے کردار کو اسلام کی آزادی اور اسلامی انقلاب کا دیباچہ اور مرحلۂ اوّلین سمجھتے تھے۔

اسی انقلاب کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے "فرشتوں کے گیت" کے جواب میں اللہ نے فرشتوں کو حکم دیا تھا کہ وہ انہیں اور سرمایہ دارانہ نظام کو فی الفور تباہ کر کے اللہ کی حاکمیت اور مساوات انسانی کا بول بالا کریں۔ چونکہ یہ انقلابی فرمان خدا کا ہے اِس لیے یہ براہِ راست استعمار کے دور کے لیے بھی تھا اور آج بالواسطہ استعمار کے دور کے لیے بھی۔ یہ لا یا نفی کی منزل ہے۔ یہ عصر حاضر کو دعوتِ انقلاب ہے۔ یہ ملتِ اسلامیہ کے کہنہ فرسودہ نظام اور مغرب کے سامراجی استعماری نظام کو یکسر ملیامیٹ کر دینے کا فرمان ہے تاکہ اس ملبے کی بنیادوں پر پائیدار تہذیب کی تعمیر ہو سکے چونکہ یہ فرمان انسانیت کی بھلائی کے لیے ہے۔ مظلوموں کے حق کے لیے ہے، اس لیے اس باب میں کسی سے کوئی سمجھوتہ نہیں ہو سکتا۔ اسی فرمان سے مغرب خوفزدہ ہے۔ دیکھیے کتنا جلال ہے اس فرمان میں:

اٹھو! مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو — کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے — کنجشکِ فرو مایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ — جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی — اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے — پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو
حق را بسجودے، صنماں را بطوافے — بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے — میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے — آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۱۳/۴۳۷)

یہ فرمان درحقیقت اس اسلامی انقلاب کے پیغام کا ایک حصہ ہے جس کا اسلام آرزومند ہے کیونکہ اسی انقلاب سے انسانی معاشرت تشکیل پا سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر لا سے اِلّا کا پہلو پیدا ہو سکتا ہے۔ جب تک مغربی

سامراج کی نفی (لا) نہیں کی جاتی اسلام اپنا اثبات (الا) نہیں کر سکتا۔

اقبال نے مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں ''لا الٰہ الا اللہ'' (۴۰) کی سیاسی و اقتصادی تفسیر پیش کی ہے۔ اس نظام کے مطالب پر پروفیسر عزیز احمد نے یوں اظہارِ خیال کیا ہے:

> ''لا اور الا اقبال کے نزدیک زندگی کی جدلیات میں منفی اور مثبت مقامات کے مماثل ہیں۔ ''لا'' انقلاب کا تخریبی پہلو ہے اور ''الا'' تعمیری۔ لا سے جلال ظاہر ہوتا ہے اور الا سے جمال۔ پس چہ باید کرد میں اقبال نے لا الٰہ الا اللّٰہ کی سیاسی و اقتصادی تفسیر کی ہے لا اور الا دونوں کی ترکیب اور یکجائی احتسابِ کائنات کا ذریعہ ہے۔ ''لا'' کا مقام تخریبی اور حرکی ہے ''الا'' کا مقام تعمیر ہے اور تعمیر کے بعد کا سکون ''الا'' کہنے سے حاصل ہوتا ہے۔ باطل کے سامنے ''لا'' کہنا ضروری ہے۔ طبقاتی کشمکش کو ''لا'' ہی انقلابی حرکت عطا کرتا ہے۔''

نکتۂ می گویم از مردانِ حال امتاں را لا جلال الّا جمال
ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف و نوں حرکت از لا زاید از الّا سکوں
لا و الّا احتسابِ کائنات لا و الّا فتحِ بابِ کائنات
پیشِ غیر اللہ لا گفتن حیات تازہ از ہنگامۂ او کائنات
بندہ را با خواجہ خواہی در ستیز؟ تخمِ لا در مشتِ خاکِ او بریز
ہر قبائے کہنہ چاک از دستِ او قیصر و کسریٰ ہلاکت از دستِ او

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷، ۱۸/۸۱۳، ۸۱۴)

> ''آگے چل کے وہ لکھتے ہیں کہ یورپ کی طبقاتی جنگ میں روس کا اشتمالی انقلاب لا کی قدر کی نمود ہے۔''

ہم چناں بینی کہ در دورِ فرنگ بندگی با خواجگی آمد بجنگ
روس را قلب و جگر گردیدہ خوں از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں
کردہ ام اندر مقاماتش نگہ لا سلاطیں، لا کلیسا، لا الٰہ

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۸، ۱۹/۸۱۴، ۸۱۵)

''اقبال کا یہ اجتہاد ہے کہ چونکہ تخریب اور دہریت کی منزل پر کوئی تمدن اساسی طور پر قائم نہیں رہ سکتا اس لیے بہت جلد روسی اشتمالیت بھی مثبت یعنی وجدانی قدریں تلاش کرلے گی۔نفی سے اثبات اور جلال سے جمال کی طرف آئے گی حیات اور کائنات کا قانون یہی ہے۔حرکت کا رجحان جمال سے جلال کی طرف ہے۔لایعنی تخریب کی ضرورت ہے پھر بھی باقی رہے گی مگر باطل اور استبداد سے مقابلے کے لیے۔''

فکر او در تند بادِ لا بماند مرکب خود را سوئے اِلّا نراند
آیدش روزے کہ از زورِ جنوں خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقامِ لا نیاساید حیات سوئے اِلّا می خرامد کائنات
لا و اِلّا ساز و برگِ اُمتاں نفی بے اثبات مرگِ اُمتاں
در محبت پختہ کے گردد خلیل تانگردد لا سوئے اِلّا دلیل
اے کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن نعرۂ لا پیشِ نمرودے بزن
ہر کہ اندر دستِ او شمشیرِ لاست جملہ موجودات را فرمانروا است

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۹/۸۱۵)

''روس کے نام جمال الدین افغانی کے پیغام میں بھی اسی پر زور دیا گیا ہے کہ انقلاب کا منفی عمل تو ہو چکا اب مثبت عمل کی ضرورت ہے۔ضرورت ہے کہ جمال (وجدان) کی قدریں پیدا کی جائیں۔قیصریت کے خاتمے کے لیے بے شک طبقاتی جنگ کے ابتدائی مرحلے پر لا کی ضرورت تھی۔مگر متحد انسانیت کی تعمیر کے لیے اِلّا کے سوا،اقبال کے نزدیک اجتماعی زندگی کے لیے اور کوئی راستہ نہیں۔''

کردۂ کارِ خداونداں تمام بگذر از لا جانبِ اِلّا خرام
در گزر از لا اگر جوئیدۂ تارہِ اثبات گیری زندۂ
اے کہ می خواہی نظامِ عالمے جستۂ او را اساسِ محکمے؟

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۹۷/۶۶۷)

''لا و الّا کا فرق وہ بنیادی فرق ہے جس سے اشتمالیت اور اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصور میں فرق پیدا ہوتا ہے۔'' (۴۱)

لا و الّا کی کارفرمائی بیان کرتے ہوئے اقبال نے درحقیقت مسلمانوں کو لا الٰہ الّا اللہ کی انقلابی معنویت سمجھنے کی طرف متوجہ کیا ہے اور اشتراکی روس سے استفادے کی تلقین کی ہے۔ خدائے واحد کا اثبات اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ شہنشاہیت، پاپائیت اور دیگر جھوٹے خداؤں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے۔ اشتراکی روس نے دنیائے انسانیت کو 'لاسلاطین، لاکلیسا، لا الٰہ'' کے مقامات تک تو پہنچا دیا۔ اب الّا اللہ یعنی خدا کے اثبات کی ضرورت ہے۔ اشتراکی روس کے انقلاب میں مسلمانوں کے لیے یہ درس پوشیدہ ہے کہ وہ بھی مغربی نمرود کی خدائی کے باطل دعوؤں کے سامنے لا کا نعرہ بلند کریں (''نعرۂ لا پیشِ نمرودے بزن'') تاکہ حقیقی طور پر الّا اللہ کی منزل تک پہنچ سکیں۔ اقبال ''لاسلاطین، لاکلیسا، لا الٰہ'' کی حد تک تو اشتراکی روس سے استفادے کی تلقین کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی اشتراکیت کو لا الٰہ کے مقام سے الّا اللہ کی منزل تک پہنچنے کا درس بھی دیتے ہیں۔

اقبال ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو فوت ہوئے۔ یہ وہ وقت تھا جب سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام میں اعلانیہ کشمکش کا آغاز نہیں ہوا تھا۔ لیکن عالمی سیاسی و اقتصادی صورتحال کے تناظر میں اقبال نے محسوس کر لیا تھا کہ چونکہ اشتراکیت بھی سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے میں عروج حاصل کرتی جا رہی ہے اس لیے اس کی سرمایہ دارانہ نظام سے مخاصمت اور ٹکراؤ لازمی ہے۔ (''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' کو ذہن میں لائیے)۔ ادھر مُلائی، خانقاہی اور ملوکانہ طرزِ فکر سے اسلام کی انقلابی فکری نہج مسموم ہو کر رہ گئی ہے۔ اسلام کے پاس اب ایسی کوئی قوت نہیں جو سرمایہ دارانہ استعماری نظام کی قوت سے مقابلہ کر سکے۔ لیکن اُبھرتی ہوئی روسی دہریت کے لیے ممکن تھا کہ کلیسائیوں کے لات و منات توڑ ڈالے۔ اس لیے اقبال کو اس روسی دہریت میں بھی تعمیری پہلو نظر آتا تھا۔ لا و الّا کی فلسفیانہ اساس کے تحت جب کوئی نظام اپنی کج روی کو پہنچ جائے تو اسے ختم کرنے کے لیے اس کی تمام ترعلامات کو ختم کرنے ہی میں نئے نظام کی بقا ہوتی ہے۔ لا کا پہلو اسی اصول کو پیش کرتا ہے اسی اصول کے مدنظر اقبال نے ''بالشویک روس'' کے بارے میں کہا تھا:

روش قضائے الٰہی کی ہے عجیب و غریب — خبر نہیں کہ ضمیرِ جہاں میں ہے کیا بات
ہوئے کسرِ چلیپا کے واسطے مامور — وہی کہ حفظِ کلیسا کو جانتے تھے نجات
یہ وحی دہریتِ روس پر ہوئی نازل — کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات!

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۵۳/۶۵۳)

چونکہ اشتراکیت اور اسلام میں لا کا پہلو مشترک ہے۔ روس نے لا کہہ کر سرمایہ داری کی نفی کی تھی، اقبال بھی چاہتے تھے کہ مسلمان سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف بغاوت کر کے اس کی نفی کر دیں تاکہ مغرب کے نو آبادیاتی نظام کی زنجیروں سے نجات حاصل کر سکیں۔ بالفاظِ دیگر ''جس قسم کا انقلاب روس میں برپا ہوا تھا اسی قسم کا انقلاب ملت اسلامیہ میں دیکھنا چاہتے تھے۔ لیکن اس کا محرک اسلام ہونا چاہیے نہ کہ الحاد۔ تاکہ لا کے بعد الاّ کی طرف قدم اُٹھ سکے۔'' (۴۲)

مسلمانوں کی اس محکومانہ صورتحال کو مدنظر رکھتے ہوئے اقبال نے مسلمانوں کو دعوت دی تھی کہ وہ اس فکری ارتقا یعنی اشتراکیت کا مطالعہ کریں اور اپنی تہذیب وثقافت کی حفاظت، مغربی سامراج کی غلامی سے آزادی اور اسلامی نظام کے ارتقا کے لیے اس سے استفادہ کریں اور ''قل العفو'' کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ ضربِ کلیم کی مختصر نظم ''اشتراکیت'' اس پہلو کے لحاظ سے مکمل ہے۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ رفتار

اندیشہ ہوا شوخیِ افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار

انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار

جو حرف ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار!

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۴۸/ ۶۴۸)

اقبال کو روسی انقلاب کی تین ادائیں پسند تھیں۔

(i) ملوکیت کا خاتمہ: اس نے افرنگ کی ملوکیت کا خاتمہ کر کے اس کے بوجھ تلے دبی ہوئی انسانیت کو نجات دلائی۔

(ii) رنگ و نسل کے امتیاز سے انسانیت کی تقسیم وتذلیل کی مخالفت: اس امتیاز کو افرنگ نے ابھار کر اپنی ملوکانہ اغراض کے لیے انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا تھا۔

(iii) جاگیرداری اور سرمایہ داری سے انسانیت کی معاشی آزادی کا حصول: اشتراکیت مغربی سرمایہ داری کی جانی دشمن ہے اور اس سے مغربی سامراج پر لرزہ طاری ہے۔

ملوکیت سے بے زاری، سرمایہ داری سے نفرت اور ذات پات، رنگ و نسل کی تقسیم سے بالاتری یہ سب باتیں اسلام اور اشتراکیت کی مشترک خصوصیات ہیں۔ اقبال نے اس سلسلے میں روس کی تعریف کی ہے اور اسے عصر حاضر کی بلند ترین کامیابیوں میں سے قرار دیا ہے۔

جاوید نامہ میں فلک عطارد پر اقبال نے افغانی کے الفاظ میں ملتِ روسیہ کے نام ایک پیغام (''پیغامِ افغانی با ملتِ روسیہ'') دیا تھا (۴۳) جس میں انہوں نے اسلام اور اشتراکیت کے نقطہ ہائے افتراق و اتصال کو بڑے واضح انداز میں پیش کیا ہے۔ آج تہذیبی کشمکش میں اِس پیغام کو سمجھنا بے حد ضروری ہے۔

اسلام نے بھی ملوکیت و پاپائیت کو ختم کیا تھا۔ نسلی، لسانی اور وطنی امتیازات کو مٹایا تھا۔ سرمایہ داری وصنعت کاری اگرچہ اس دور کی خصوصیت نہ تھی تاہم اسلام نے تجارت میں مہاجنی نظام اور سود کی لعنتوں کو ختم کر کے اور مزدور و محنت کار کی عزت و حرمت میں اضافہ کر کے، فرد کو جماعت سے وابستہ کرتے ہوئے ایک متوازن معیشت اور سوسائٹی کی تنظیم و تعمیر کی راہوں کا تعین کیا تھا۔ لیکن پھر مُلّائیت وملوکیت اور خانقاہیت نے اسلامی فکر و عمل کی راہوں کو مسدود کر دیا۔ افغانی کے الفاظ میں اقبال نے بتایا ہے کہ مسلمان کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں۔

اقبال کے اس پیغام کی تفسیر خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

> ''اے ملتِ روسیہ! تو اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ کی طرف نظر ڈال اور اس سے کچھ سبق اور کچھ عبرت حاصل کر۔ مسلمانوں نے قیصر و کسریٰ کے طلسم کو توڑا لیکن بہت جلد ان کے تختِ ملوکیت پر خود متمکن ہو گئے اور قیصریت کے جاہ وجلال کو اپنی شان وشوکت سے مات کر دیا۔ فرعون کے آبنوس کے تخت کی جگہ نو کروڑ روپے کا تختِ طاؤس شانِ اسلام کا مظہر بن گیا۔ ملوکیت کے عروج میں افراد کی حریت سوخت ہو گئی۔ تحقیق واجتہاد کے دروازے بند ہو گئے اس سے عجمی افکار اور غیر اسلامی طرزِ زندگی نے اسلام کے افکار کی طرف غفلت پیدا کر دی۔ ملوکیت وہ چیز ہے جو سیاست اور انقلابِ معیشت پر ہی اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ عقل و ہوش اور رسم و رہ سب دگرگوں ہو جاتے ہیں۔ غرضیکہ اسلام کے انقلاب کو ملوکیت کھا گئی۔ ظالم اور مستبد سلاطین ظل اللہ بن گئے اور علماءِ سُوفقیہہ اور فتویٰ

فروش بن کران کے آلۂ کار ہو گئے۔ جس طرح رومۃ الکبریٰ کے شہنشاہ دیوتا بن گئے تھے۔ جن کی پوجا رعیت کے ہر فرد پر لازم تھی۔ اسی طرح مسلمان سلاطین علماء سے بھی سجدے کرانے لگے اور علماء سے یہ فتویٰ حاصل کرلیا کہ یہ سجدۂ تعظیمی ہے، سجدۂ عبادت نہیں۔ یہ سلاطین خلفاء بن کر اس رسول کی جانشینی کا دعویٰ کرتے تھے جو راستہ چلتے ہوئے بھی اصحاب سے دو قدم آگے نہ چلتے تھے اور محفل میں اپنی آمد کے وقت تعظیماً اصحاب کو کھڑا ہونے سے منع کرتے تھے۔" (۴۴)

خود طلسمِ قیصر و کسریٰ شکست — خود سرِ تختِ ملوکیت نشست!
تا نہالِ سلطنت قوت گرفت — دینِ او نقشِ از ملوکیت گرفت
از ملوکیت نگہ گردد دگر! — عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر!
تو کہ طرحِ دیگرے انداختی — دل ز دستورِ کہن پرداختی

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۸،۷۹/۶۶۶/۶۶۷)

"اے ملتِ روسیہ! کچھ کام تو تو نے وہی کیا ہے جو اسلام کرنا چاہتا تھا اور جس کا نمونہ کچھ عرصے کے لیے دنیا کے سامنے پیش بھی کیا گیا تھا۔ تو نے بھی محمدؐ اور ان کے خلفائے راشدین کی طرح قیصریت کی ہڈی پسلی توڑ ڈالی ہے مگر تجھ کو تاریخِ اسلام سے عبرت حاصل کرنی چاہیے کہیں یہ نہ ہو کہ تو بھی عالمگیر اخوت کا دعویٰ کرتے کرتے ایک نئی قسم کی ملوکیت کا شکار ہو جائے۔ تو بھی کہیں جبر و ظلم کے ساتھ جہانگیری شروع نہ کر دے۔ خوفناک آلاتِ ہلاکت پیدا کر کے تو نوعِ انسانی کو خوفزدہ نہ کر۔ قوت ضروری چیز ہے لیکن دنیا ایسی ملت کی طالب ہے جو صرف نذیر ہی نہ ہو بلکہ بشیر بھی ہو۔ تمہارے طریقِ عمل میں انسانوں کے لیے ایک اعلیٰ تر زندگی کی بشارت ہونی چاہیے۔ تمہاری تقدیر اقوامِ مشرق کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے تمہارا رخ ایشیا کی طرف ہونا چاہیے جس کی روایات میں روحانیت کا بنیادی عنصر بھی موجود ہے۔ تمہارے سینے میں ایک سوز ہے جو نئے

شب و روز پیدا کر سکتا ہے۔ افرنگ کا آئین کہنہ اور فرسودہ ہو گیا ہے اگر تم نے بھی اس کی نقالی شروع کی اور ایک طرف بے دینی کو ترقی دی اور دوسری طرف محض سامانِ حیات اور سامانِ حرب پیدا کرنے کو ہی مقصود بنا لیا تو تمہارا انجام بھی وہی ہوگا جو فرنگ کا ہوا ہے۔ تم اگر در حقیقت نئی تہذیب پیدا کرنا چاہتے ہو تو مغرب کی طرف مت دیکھو۔ اس تقلید اور مسابقت میں تم اسی کے رنگ میں رنگے جاؤ گے۔ یہ مغرب لا سے الّا کی طرف نہیں بڑھ سکا اور مادیت کے آب و گل میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ ارتقائی زندگی کا ایک قدم نفی کی طرف اور دوسرا اثبات کی طرف اٹھتا ہے۔ اگر تم جدید نظامِ عالم پیدا کرنا چاہتے ہو تو اب وقت ہے کہ تم اثبات کی طرف آ جاؤ۔" (۴۵)

ملتے می خواہد ایں دنیائے پیر — آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر!
باز می آئی سوئے اقوامِ شرق — بستہ ایّامِ تو با ایّامِ شرق
تو بجاں افگندۂ سوزے دگر — در ضمیرِ تو شب و روزِ دگر
کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں — سوئے آں دیرِ کہن دیگر مبیں
سوئے آں دیرِ کہن دیگر مبیں — بگذر از لا جانبِ الّا خرام
در گذر از لا اگر جوئندۂ — تا رہِ اثبات گیری زندۂ

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۹ /۶۶۷)

یہ پیغام اشتراکی انقلاب کے تقریباً ۲۰ سال بعد دیا گیا۔ اقبال کی وفات کے تقریباً ۵۰ سال بعد اشتراکی انقلاب کے مستقبل کے بارے میں اقبال کی پیش گوئی درست ثابت ہوئی۔ یہ اقبال کی پختہ بصیرت کی دلیل ہے۔ یہ عہدِ حاضر کا المیہ ہے کہ نہ تو اشتراکی روس نے اپنے مقدر کو "ایامِ شرق" سے وابستہ کیا اور نہ "ترکِ فرنگ" کر سکا۔ بلکہ اسی سرمایہ داری کی چاکری پر مجبور کر دیا گیا جس کے خلاف ردِ عمل کے طور پر مارکسی فلسفہ نے جنم لیا تھا۔ حقیقت کی دنیا میں تو اشتراکی انقلاب لا سے الّا کی طرف گامزن نہ ہو سکا لیکن اقبال نے لینن کو خدا کے حضور میں پیش کر کے تخیلاتی سطح پر اشتراکی انقلاب کو اسلامی انقلاب کی طرف سفر کرتے ہوئے دکھایا ہے۔ یہ لینن کا خدا کے حضور میں فرنگ کی تہذیب اور سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف احتجاج کی سچائی اور خلوص تھا کہ فرشتے اس

کے ہمنوا ہو جاتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ فرشتوں کو اسلام کے انقلابی نظامِ معیشت کے نفاذ کا فرمان جاری کر دیتا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں میں ملوکیت وملائیت وخانقاہیت کے زیر اثر علم اور عالم کی بے قدری کی وجہ سے مسلمان زمانہ حال میں پرورش پانے والی قوتوں اور مستقبل کی متحارب ومتصادم طاقتوں کو نہ پہچان سکے۔

بالآخر وہی ہوا جس کا اقبال کو خطرہ تھا اور جس کا ذکر اقبال نے ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' اور ''پیغام افغانی باملتِ روسیہ'' میں کیا ہے۔ مغربی استعمار نے اسلام اور اشتراکیت دونوں کے گرد جال بُننے اور زیر کرنے کا بندوبست کرلیا۔ اور اس سلسلے میں مغرب نے ملوکیت (گردانِ فرنگی)، ملائیت، خانقاہیت، نوآبادیاتی دور کے اداروں اور بورژوا طبقے کی سرپرستی، ذہنی غلامی اور بنیاد پرستی وشدت پسندی کے حربے استعمال کیے۔ پچھلے ۵۰،۶۰ سال کی سیاست جو معیشت کے گرد گردش کر رہی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو اور اسلام کو اشتراکیت کے خلاف محاذ بنانے کے لیے استعمال کیا گیا (۴۶) اشتراکیت کی شکست کے بعد اب مغرب براہِ راست اسلام کے مقابلے میں ابھر کر سامنے آ گیا۔ اس دوران سب سے بڑا حربہ مذہب کا احیاء تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کے مقدس ستون ''جہاد'' کو استعمال کیا گیا۔ لیکن سوویت یونین کی ٹوٹ پھوٹ کے بعد اسی جہاد کو دہشت گردی میں اور انہیں جہادیوں کو دہشت گردوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ اس خیال کی تکمیل کے لیے اشتراکیت کو محض ایک لادینی نظام کے طور پر پیش کیا گیا اور مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو ابھارا گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پسماندہ کور ذوق مُلائی ذہنیت کے حامل مسلمانوں نے اشتراکیت کے خلاف اس قدر شور مچایا کہ مسلمان اشتراکیت کو اقتصادی نظام کے طور پر جانچنے سے محروم رہے۔ وہ اقبال کی طرح اشتراکیت کے بارے میں غیر متعصب ہو کر سوچ ہی نہ سکے اور اپنی سادہ لوحی وکم علمی کی بدولت مغربی تہذیب کی پراکسی وار (Proxy War) میں استعمال ہوتے رہے۔ یوں مغربی سرمایہ دار تہذیب خود اسلام ہی کے ذریعے اپنی بنیادوں کو مستحکم کرتی رہی۔ حالانکہ اقبال بقول فتح محمد ملک:

> ''ایک سچے اور پکے مسلمان تھے۔ نظامِ اشتراکیت کے معاشی تصورات کو وہ اسلام کے معاشی انصاف کے تصورات سے بڑی حد تک ہم آہنگ سمجھتے تھے۔ وہ اشتراکیت کو کوئی مذہب نہ سمجھتے تھے بلکہ ان کی نگاہ میں اشتراکیت کا نظام ایک ایسا ''معاشی تجربہ تھا جو دنیائے اسلام کی سرحدوں کے آس پاس روبہ عمل تھا اور جس سے دنیائے اسلام سبق اندوز ہو کر قرآن کریم کی معاشی حکمت اور

حکمتِ عملی کی جانب متوجہ ہو سکتی تھی۔'' (۴۷)

جہاں تک اشتراکیت کی لادینی کا تعلق ہے اس کے بارے میں گزشتہ صفحات میں بحث کی جا چکی ہے کہ اقبال نے اس مسئلے کو سلجھا دیا تھا کہ انسان کی ضروریات صرف مادیات تک محدود نہیں ہیں ایک دن ایسا ضرور آئے گا کہ اشتراکیت مادی ضروریات کے علاوہ مذہب واخلاق کی ضرورت محسوس کرنے لگے گی۔

اقبال کا پیغام یہ تھا کہ مسلمان اشتراکیت کے وہ افکار جو اسلام سے مطابقت رکھتے ہیں ان کو چن لیں۔ تاکہ وہ اپنی تہذیب وتمدن کی ترقی وبقا کے لیے راہِ عمل حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائیں لیکن مغرب کی کوشش سے اسلام میں ملوکانہ اور مُلّائی عناصر نے مسلمانوں میں نہ صرف تنگ نظری، شدت اور بنیاد پسندی کے جذبات پیدا کیے بلکہ مسلمان بحیثیت مجموعی اس دور میں بھی سیاسی ومعاشرتی اور ثقافتی محرکات اور ان کی طاقت کا اندازہ لگانے کے علم سے بالکل ناواقف رہے۔ اقبال کے تجزیے کے عین مطابق مسلمان اس امر کا موازنہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ چودہ سو سال سے اب تک دنیا کی سیاسی، تہذیبی، اقتصادی قوتوں اور عوامل میں کس نوعیت کی تبدیلی پیدا ہو چکی ہے۔ چنانچہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد جب مغرب نے کمیونزم کے ساتھ سرد جنگ کا آغاز کیا تو اسلام اپنی سرحدوں، انقلابی اقدام اور جغرافیے سے بے نیاز اشتراکیت سے مقابلے کے لیے تیار ہو گیا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی خواہش بھی یہی تھی کہ اس کی جنگ کوئی اور لڑے۔ اور اس کے لیے اس سے بہتر اور کیا ہو سکتا تھا کہ اشتراکی روس کے خلاف اس کی لڑائی اسلام لڑے۔ یہ پراکسی وار تھی اس کا فائدہ یہی ہونا تھا کہ کم از کم دونوں میں سے ایک مکمل طور پر شکست کھا جائے۔ جو بچ جائے اس کے ساتھ بعد میں آسانی سے نپٹا جا سکے۔ چنانچہ آج اسلام سے نمٹنے کا عمل جاری ہے۔ مغرب نے اپنے ابلیسی مزاج کے تحت، عقلِ عیار کی بدولت، اشتراکیت کو شکست دے کر سرمایہ دارانہ نظام کو یک قطبی نظام کے طور پر ابھارا ہے۔ اس سلسلے میں اقوامِ متحدہ کا بھی اہم کردار ہے جس کی حیثیت سپر پاورز بالخصوص امریکہ کے ہاتھوں میں ایک ہتھیار جیسی ہے۔ اس کا رول وہی ہے جو اقبال کے زمانے کی جمعیت اقوام کا تھا۔ جہاں عملی طور پر کسی ایسے فیصلے پر عمل درآمد نہیں ہو سکتا جو سرمایہ دارانہ نظام کے لیڈروں کے فیصلوں کے برعکس ہو۔ جہاں ویٹو (Vito) کے ذریعے جنگ کو طویل بھی کیا جا سکتا ہے اور بند بھی۔ سیکورٹی کونسل کے وہی فیصلے مؤثر ہوتے ہیں جو سرمایہ دار ممالک کو مطلوب ہیں۔

اقوامِ مغرب سرمایہ دارانہ نظام کو بچانے اور اپنی سیاسی معاشی برتری قائم رکھنے کے لیے بیک وقت اسلام اور اشتراکیت دونوں سے نبرد آزما ہیں۔ اقبال کی خواہش کے باوجود مغربی استعمار سے نجات حاصل کرنے

کے لیے اسلام اور اشتراکیت نہ ایک دوسرے کو پہچان سکے نہ وقت کی ضرورت کے تحت ایک دوسرے کے قریب آ سکے۔ جس کے نتیجے میں اقبال کی ۱۹۳۱ء کی سوچ بروئے کار نہ آ سکی۔ اقبال کے افکار میں یہ اشارہ بھی موجود ہے کہ مغربی سامراج اپنے مفادات کے لیے اشتراکیت سے تو محدود مطابقت و مفاہمت پیدا کر سکتا ہے اسلام سے نہیں۔ چنانچہ ان اشعار میں:

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد | یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ ہو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس اُمت سے ہے | جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے | مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷/۷۰۹)

یہ اشارہ موجود ہے کہ ابلیس کو اشتراکیت کی طرف سے خطرہ نہیں اسلام کی طرف سے ہے۔ چنانچہ آج اشتراکی روس، اشتراکیت کا لیڈر، امریکہ کا اتحادی بن چکا ہے۔ نیٹو (Nato) جو امریکہ و یورپ نے روس کے خلاف بنائی تھی اب اس میں خود روس بھی شامل ہے اور مغرب اسلام سے براہِ راست متصادم ہے۔

مسلمان اشتراکیت کے آغاز سے ۱۹۹۰ء تک اس کا مطالعہ معاشی ارتقا کے حوالے سے کر ہی نہ سکے اور جذباتی طور پر مغرب کا آلۂ کار بنتے ہوئے سامراجیت کی بجائے اشتراکیت سے متقابل رہے۔ اقبال نے اشتراکیت کا جو تجزیاتی مطالعہ کیا تھا اس کے تحت مسلمان اشتراکی فلسفے کی مدد سے ایسے انقلاب کا اعادہ کر سکتے تھے جو بیسویں اور اکیسویں صدی کے چیلنجز کا مقابلہ بھی کر سکے اور حقیقی اسلامی معاشرے کی تعمیرِ نو بھی۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح مسلمان مغرب کے صنعتی انقلاب کو نہ سمجھ سکے تھے اسی طرح اشتراکی انقلاب کی حقیقت کو سمجھنے سے بھی محروم رہے۔

اقبال کو معلوم تھا کہ پانچ سو سالہ جمود کی وجہ سے مسلمان تو انقلابی سوچ سے عاری ہیں ہی اس کے ساتھ ان کو روس کی طرف سے بھی خطرہ تھا کہ کہیں وہ پکے ہوئے پھل کی طرح مغربی سامراج کی جھولی میں نہ جا گرے۔ چنانچہ انہوں نے نہ صرف مسلمانوں کو اشتراکی انقلاب سے استفادہ کرنے اور سبق سیکھنے کی ہدایت کی بلکہ ملت روسیہ کو بھی افغانی کی زبانی یہ پیغام دیا کہ وہ مغربی سامراج کی چالوں، حربوں اور حکمت عملیوں کو سمجھے۔ چنانچہ اقبال نے اشتراکیت کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لیے اسلام اور اشتراکیت کی مشترک اقدار کو اجاگر کیا۔ اقبال کے اس پیغام کی تفسیر خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ درج ذیل ہیں:

''اسلام کے انقلاب کے بعد روسی اشتراکیت تک مشرق میں کوئی ایسی حرکت پیدا نہ ہوئی جس نے سیاست، معیشت اور نظریاتِ حیات کو یکسر بدل ڈالا ہو...... صحیح معنوں میں انقلاب اسی کو کہتے ہیں جو اشتراکیت نے پیدا کیا۔ اشتراکیت قدیم معاشرت میں محض رخنے بند کرنے اور ٹانکے یا پیوند لگانے کی قائل نہ تھی۔ اس نے قدیم اداروں کی بیماری کا علاج کوئی دوا یا غذا سے تجویز نہ کیا بلکہ ایسی جراحی کی جو اعضائے فاسد کی قطع و برید سے دریغ نہ کرے۔ جہاں اشتراکیت کو کامیابی ہوئی وہاں کوئی ادارہ اور کوئی طریقہ اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہ سکا۔ قیصریت کا صفایا ہو گیا، جاگیرداری کا خاتمہ ہوا، سرمایہ داری کا نام ونشان مٹ گیا اور کلیسا عضوِ معطل بن گیا۔'' (۴۸)

پھر ملت روسیہ کو مغربی سامراج کی چالوں سے ہشیار کیا جاتا ہے اور اشتراکیت اور اسلام کی انقلاب آفرینی کا ذکر کر کے اسے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے۔ یہاں فرنگ اور اسلام کا تقابلی مطالعہ بھی سامنے آتا ہے:

''جس انقلاب آفرینی پر تم فخر کرتے ہو اس کا سبق سب سے پہلے دنیا کو قرآن نے پڑھایا تھا۔ اسی قرآن لانے والے نبی نے یہ اعلان کیا کہ لا قیصری ولا کسریٰ۔ اسی نے حبشیوں کو روشن ضمیر بنا کر ان کی ظاہری سیاہی کو نورِ قلب سے بدل دیا تھا۔ اسی نے رنگ ونسل کی تمیز کو حرام کیا تھا۔ فرنگی اقوام ابھی تک مساوات اور اخوت کے دعووں کے باوجود کالوں کو گوروں کے مطابق حقوق دینے کے روادار نہیں۔ مغربیوں کی تمام سیاست ماکیاویلی جیسے ابلیس کی سکھائی ہوئی روباہی ہے۔ اس روباہی کا تمام فن دوسروں کو محتاج رکھ کر اپنے لیے سامانِ حیات کی فراوانی پیدا کرنا ہے۔'' (۴۹)

گر ز مکرِ غربیاں باشی خبیر　　روبہی بگذار و شیری پیشہ گیر
چیست روباہی تلاشِ ساز و برگ　　'شیر مولا جوید آزادی و مرگ'

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۰/۶۶۸)

''اے ملتِ روسیہ میں تمہیں اصل اسلام کی طرف بلا رہا ہوں، جو تمہارے

انقلاب کی تکمیل کر سکتا ہے۔ یہ اسلام عالمگیر حقائق کا نام ہے۔ کسی ایک ملت کے ساتھ اس کا ازلی وابدی واسطہ نہیں۔ اس وقت جو قومیں مسلمان کہلاتی ہیں اگر وہ اسی طرح خود فراموش اور خدا فراموش رہیں تو اسلام کو ان کی کچھ پروا نہ ہوگی۔ وہ بھی ملل ماضیہ کی طرح محض ایک عبرت انگیز افسانہ بن جائیں گی۔
اے ملت روسیہ! تم نے ہمت کر کے اسلام کے ایک حصے کو آئین حیات بنا دیا ہے اگر تم باقی ماندہ حصے کو بھی اپنا لو تو تم اس فرسودہ ملت کی جگہ لے لو گے۔ قرآن جن صداقتوں کو پیش کرتا ہے وہ کسی اُمت کا اجارہ نہیں۔ اُمتیں تو از روئے قرآن پیدا ہوتی اور اپنا وقت پورا کر کے فنا ہوتی رہتی ہیں۔ امتیں فانی ہیں، لیکن اسلام ایک ابدی حقیقت ہے جو اُمتوں سے بھی ماوراء ہے اور زمان ومکان سے بھی۔ خود قرآن نے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا کہ اگر تم اس آئین کے پابند نہ رہے تو اسے دوسروں کے حوالے کر دیا جائے گا جو اسے جزو حیات بنائیں گے۔" (۵۰)

اقبال ملت روسیہ کو اسلام کی طرف بلاتے رہے اور مسلمانوں کو اشتراکیت سے استفادہ کی دعوت دیتے رہے مگر نہ اسلام روس کی طرف بڑھا اور نہ روس اسلام کی طرف۔ اس کے برعکس روسی انقلاب کے چند سال بعد اسلام اور اشتراکیت متحارب ومتصادم کیمپوں میں تقسیم ہو گئے۔ اس کی متعدد وجوہات تھیں مثلاً مسلمان ایک منصفانہ نظام کے متلاشی تو تھے لیکن دہریت کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ مسلمانوں کا رویہ اشتراکیت کے ساتھ معاندانہ رہا۔ ادھر روس نے اپنی نظریاتی جدوجہد میں اپنے آپ کو دنیا سے الگ تھلگ کر لیا اور اسلام کی طرف دوستی کا ہاتھ نہیں بڑھایا۔ بنیادی طور پر اس کی توجہ اس بات کی طرف رہی کہ وہ صنعت کاری، مشین سازی اور اسلحہ سازی میں مغرب کے برابر آ جائے۔ ایک اہم ترین وجہ یہ تھی کہ چین کے سوشلسٹ ہو جانے کے بعد امریکہ اور اس کے ساتھی سرمایہ دار ممالک اس سوچ میں پڑ گئے کہ سوشلزم کا مقابلہ کس طرح کیا جائے کہ یہ نظام سوویت یونین اور چین سے آگے نہ بڑھ سکے۔ مغربی نصف کرۂ ارض میں کیوبا کا کمیونسٹ ریاست بن جانا ان کے لیے سوہانِ روح تھا لہٰذا سرد جنگ کی پالیسیاں نہایت ہوشیاری سے ترتیب دی گئیں۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ سرد جنگ میں اشتراکیت کی شکست اور سرمایہ داری کی فتح سے مسلمانوں کو کیا

فائدہ یا نقصان ہوا؟ افغان سپاہی جو کل کے مجاہدین تھے جن کی تعریفوں میں امریکی جریدوں میں مقالے شائع ہوتے تھے وہ آج دہشت گرد کہلاتے ہیں۔ مسلمان پریشان ہیں کہ کل جب وہ امریکہ کی جنگ لڑ رہے تھے تو وہ جہاد کر رہے تھے آج جب اپنی بقا کی جنگ لڑ رہے ہیں تو دہشت گرد کیسے ہو گئے؟ مسلمان یہ توقع رکھتے تھے کہ امریکہ جیسا جمہوریت نواز ملک مسلمانوں کی مدد کرے گا مگر اب تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ روس کے خلاف ساری جدوجہد مسلمانوں کے اپنے خلاف تھی۔ گویا آج کا تصادم سرد جنگ کے تسلسل میں ہے۔ افغانستان، عراق، لبنان، فلسطین تباہ ہو رہے ہیں۔ ان کی تعمیر کون کرے گا؟ عوام کو ان کا حق کون دلوائے گا؟ سرد جنگ کے خاتمے اور اشتراکیت کی شکست کے بعد سب جنگی محاذ مسلمانوں کے خلاف ہیں چاہے یہ جنگ کشمیر میں ہو یا فلسطین میں یا چیچنیا میں یا عراق افغانستان اور لبنان میں۔ بعض مقامات پر یہ جنگ دوسری جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد سے جاری ہے مثلاً کشمیر میں۔ اور فلسطین میں تو پہلی جنگ عظیم سے یہ جنگ تسلسل سے جاری ہے۔ دوسرے عرب ممالک میں وقفے وقفے سے یہ جنگ مختلف شکلوں میں چل رہی ہے۔ کبھی مصر کے خلاف ہے تو کبھی شام زیرِ عتاب آیا، کبھی ایران کو دھمکیاں ملتی ہیں تو کبھی لیبیا کو۔ کبھی اس جنگ نے مسلمانوں کے مابین جنگ کی شکل اختیار کر لی۔ عراق، ایران آٹھ سال برسرِ پیکار رہے، عراق کا کویت پر حملہ اور اس کے بعد امریکہ اور برطانیہ کی آئے دن کی عراق پر بمباری جاری ہے۔ امریکہ کے حفظِ ماتقدم کے نظریے کے تحت مسلمانوں پر جنگیں مسلّط کی جا رہی ہیں، جنگی محاذوں کے علاوہ بھی معاشی، تجارتی، عسکری پابندیوں اور معاہدوں نے مشرقِ وسطیٰ کے تمام ممالک میں نہ پائے رفتن نہ جائے ماندن کی سی کیفیت برقرار رکھی ہوئی ہے۔(۵۱)

اِس سلسلے میں مسئلہ فلسطین یا اسرائیلی ریاست کی تعمیر مغربی تہذیب کے آقاؤں کی فریب دہی اور اسلامی و مغربی تہذیب کے درمیان مخاصمت کی مسلسل داستان ہے۔ درحقیقت اسرائیلی ریاست کا قیام (عالمِ اسلام میں) مغرب کے ایک نئے نوآبادیاتی دور کا آغاز اور سیاسی و معاشی امریکی تسلّط کا وسیلہ ہے۔ اسرائیلی ریاست ہر لحاظ سے مسلمانوں کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس ریاست کے قیام کی سب مسلمانوں نے مخالفت کی مگر کوئی مسلم ریاست اتنی قوت نہیں رکھتی کہ اسرائیل کے قیام کو چیلنج کر سکے۔ ہر چند کہ آج عرب ریاستوں میں دنیا کے امیر ترین ممالک شامل ہیں تاہم وہ بھی اسرائیل کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکے۔ اس کے برعکس اسرائیل نے مسلمانوں کے تشخص، غیرت، اتحاد، معیشت، سیاست، ہر پہلو کو ہر ممکن طریقے سے مجروح کیا ہے۔ اسرائیل دراصل مغربی تہذیب کا دست و بازو ہے جسے مشرقِ وسطیٰ میں مغرب کی پیش قدمی کے لیے قائم کیا گیا۔ امریکہ اس

کے تحفظ کا حامی وناصر ہے۔امریکہ کی پشت پناہی کی بنا پر ہی اسرائیل نے مشرقِ وسطیٰ کی ریاستوں کو بے وقعت بنا دیا ہے۔۹/۱۱ کے بعد سے اسرائیل کی دہشت گردی میں شدت آگئی ہے۔ فلسطینی اپنے حق خود ارادیت کے لیے جنگ لڑ رہے ہیں اور ابھی تک کامیابی کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوئی۔ مسلمانوں کی ریاستیں بالعموم اور عرب ریاستیں بالخصوص اپنے سیاسی معاشی بحرانوں کی وجہ سے ایک متحدہ محاذ اسرائیل کے خلاف نہیں بنا سکیں۔ مشرقِ وسطیٰ میں تیل کی سیاست نے مسلمانوں کو بالکل معذور بنا رکھا۔ایک کمزور سے اسلامی اتحاد کی شکل اُبھرتی ہے جو بے اثر ہے۔مشرقِ وسطیٰ کی یہ ساری کشمکش معدنی تیل کی سیاست کے گرد گردش کر رہی ہے۔تیل اور بین الاقوامی سازشوں کا عظیم کھیل ہے جو تقریباً ایک صدی سے مغرب کھیلنے میں مصروف ہے۔

حیرت انگیز طور پر اسرائیل کے قیام کو اقبال نے بھی نو آبادیاتی نظام کی ایک کڑی سمجھا تھا اور قائداعظم کے نام ایک خط میں اسے ”مشرق کے دروازے پر (اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے) ایک خطرناک مغربی مرکز“ قرار دیا تھا۔(۵۲)

ایک اور خط میں انہوں نے لکھا کہ:

”ہمیں یہ کبھی بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ فلسطین انگلستان کی کوئی ذاتی جائداد نہیں فلسطین تو انگلستان کے پاس جمعیتِ اقوام کی طرف سے زیرِ انتداب ہے۔ اور مسلم ایشیا لیگ آف نیشنز کو انگریزوں اور فرانسیسیوں کا ایک ادارہ سمجھتا ہے جسے انہوں نے کمزور مسلم سلطنتوں کے علاقوں کو تقسیم کے لیے وضع کر رکھا ہے۔ فلسطین پر یہودیوں کا بھی کوئی حق نہیں۔ یہودیوں نے تو اس ملک کو رضامندانہ طور پر عربوں کے فلسطین پر قبضہ کرنے سے بہت پہلے خیر باد کہہ دیا تھا۔صیہونیت بھی کوئی مذہبی تحریک نہیں۔علاوہ اس امر کے کہ مذہبی یہودیوں کو صیہونیت سے کوئی دلچسپی نہیں۔“(۵۳)

اقبال نے ۲۷جولائی ۱۹۳۷ء کو یومِ فلسطین کے موقع پر مسئلہ فلسطین کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا:

”فلسطین میں یہود کے لیے ایک قومی وطن کا قیام تو محض ایک حیلہ ہے کہ برطانوی امپیریلزم مسلمانوں کے مقاماتِ مقدسہ میں مستقل انتداب اور سیادت کی شکل میں اپنے ایک مقام کی متلاشی ہے.... تجربہ نے اس امر کو بہ تکرار واضح

کر دیا ہے کہ مشرق قریب کے اسلامی ممالک کی سیاسی وحدت و استحکام عربوں اور ترکوں کے فوری اتحادِ مکرر پر موقوف ہے۔" (۵۴)

برطانیہ تو دوسری جنگ عظیم کے بعد سپر پاور کی حیثیت سے ختم ہو گیا لیکن امریکہ نے اسرائیل کی اعانت کے پردے میں مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر رکھا ہے۔ آج بھی یہودیوں نے مسلمانوں پر ہر طرح کا ظلم و ستم روا رکھا ہوا ہے۔ فلسطینیوں کے جدوجہد آزادی کو دہشت گردی اور تخریب کاری کا نام دے کر اسرائیل کو ظلم و ستم کے مواقع فراہم کیے جاتے ہیں۔ مشرقِ وسطیٰ کی معیشت اور سیاست تیل کی دولت کے لیے بین الاقوامی سرمایہ دارانہ نظام کے پنجے میں ہے۔ اور اسرائیل واقعی "مشرق کے دروازے پر اسلام کے لیے ایک خطرناک مغربی مرکز" کے طور پر موجود ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ یورپ کے ظالمانہ اقدامات کی روشنی میں اقبال نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ یہودیوں کا اثر روز بروز مغرب پر بڑھتا جائے گا اور وہ دن دور نہیں کہ جب مغربی اقوام سود خوار یہودیوں کے اشارے پر ناچیں گی۔

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار — جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زورِ پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح — دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷۳/۴۹۷)

ہے نزع کے عالم میں یہ تہذیب جواں مرگ — شاید ہوں کلیسا کے یہودی متولّی

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۱/۶۵۱)

چنانچہ اقبال نے بالعموم مسلمانوں سے اور بالخصوص عربوں اور فلسطینیوں سے واضح طور پر کہا تھا کہ مغربی اقوام سے توقع رکھنا فضول ہے کیونکہ مغرب کے مہاجنی نظام میں یہودی مہاجنوں کا عمل دخل ہے۔ وہ ہر حالت میں اسرائیل کا ساتھ دیں گے۔ چنانچہ آج امریکہ کا کردار اقبال کی اس رائے کے عین مطابق ہے۔ دیکھیے اس شعر میں آج کی کتنی بڑی حقیقت پوشیدہ ہے۔ آج فرنگ کی رگِ جاں یعنی معیشت پنجۂ یہود میں ہے۔ یہودی کلیسا کے متولی بن چکے ہیں۔

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷۱/۶۷۱)

اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ خودی کی پرورش کر کے کھوئے ہوئے فلسطین کو حاصل کیا جائے۔

سنا ہے میں نے ، غلامی سے اُمتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذتِ نمود میں ہے

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷۱/۶۷۱)

اقبال نے اپنی مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں مغرب کے ''تہذیبی مشن'' عیاریوں، مکاریوں اور استعمار و استحصال کے حوالے سے ''حرفے چند با اُمتِ عربیہ'' کو سمجھاتے ہیں۔ اگر دوسری جنگ عظیم کے بعد سرد جنگ اور سرد جنگ کے خاتمے کے بعد مسلمانانِ عالم کی صورت حال، مغرب کی پیچیدہ حکمت عملیوں، مسلمانوں کے ساتھ مغرب کے روّیے، طور طریقے اور سامراجی انداز و اطوار کو مدنظر رکھا جائے تو یہ خطابت پوری اُمتِ مسلمہ سے بن جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال مسلمانوں کو مغرب کی حکمت عملی کے جادو کے بارے میں سمجھاتے ہیں:

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر فتنہ ہا در آستینِ او نگر
از فریبِ او اگر خواہی اماں اشترانش را ز حوضِ خود براں
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۱/۸۳۷)

پھر مسلمانوں کو مشورہ دیتے ہیں:

عصرِ حاضر زادۂ ایامِ تست مستیِ او از مئے گلفامِ تست
شارحِ اسرارِ او تو بودۂ اوّلیں معمارِ او تو بودۂ
مردِ صحرا! پختہ تر کن خام را بر عیارِ خود بزن ایام را

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۲/۸۳۸)

اے امینِ دولتِ تہذیب و دیں آں یدِ بیضا برآر از آستیں
خیز و از کارِ اُمم بکشا گرہ نشۂ افرنگ را از سر بنہ
نقشے از جمعیتِ خاور فگن واستانِ خود را ز دستِ اہرمن

ن (پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۶/۸۴۲)

اقبال کے مشورے کے برعکس مسلمان اسلام کی انقلابی صداقتوں کی بجائے مغربی تدبر و فکر اور معاشی

نظاموں میں اپنا مستقبل ڈھونڈ رہے ہیں۔ اقبال سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کے لیے سامراج کے استحصال و استبداد سے نجات کا واحد سہارا ''سوشل ڈیموکریسی'' (معاشرتی جمہوریت یا اسلامی اشتراکیت یا اشتراکی جمہوریت) کا قیام ہے۔ اقبال کا ایمان تھا کہ مسلمانوں کی معاشی جنت ان کے دینی وتمدنی فکر کے تاریخی تسلسل میں پنہاں ہے۔

جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں　　　جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں

اے پیکرِ گِل! کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۷/۴۶۱)

اقبال سمجھتے تھے کہ اشتراکیت کی گرمی رفتار بے سود نہیں جائے گی بلکہ اس سے استفادہ کر کے مسلمان قرآن حکیم کی قل العفو سے شروع ہونے والی آیت کے مفہوم کو سمجھ کر اسلام کے انقلابی معاشی نظام کو عمل میں لائیں گے۔ جس کے تحت دولت صاحب ثروت لوگوں کے پاس ایک امانت ہے اور جو شخص اپنی ضروریات سے زائد مال کو ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے لیے خرچ نہیں کرتا وہ خدا کا مجرم ہے۔ اقبال جدید معاشی اصطلاحات میں اسلام کو سوشلزم بھی کہا کرتے تھے۔

''سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیات کے مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاءاللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ میں روحانیت کا قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا۔ جس کی تشریح میں نے اپنی تحریروں میں جا بجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی (یہ خط ۱۹۳۶ء میں لکھا گیا اس لیے مثنوی پس چہ باید ہو سکتی ہے۔) جو روحانیت میرے نزدیک مغضب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے، اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔'' (۵۵)

اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کا اپنا ایک معاشی تصور اخوت و مساوات ہے جس سے مسلمانوں نے بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔ اقبال کے افکار سے ثابت ہوتا ہے کہ کیپٹل ازم ہو یا سوشلزم دونوں ہی اپنی مکمل

حالت میں اس کے لیے نا قابل قبول ہیں۔ اور انتہا پسندانہ زاویوں کو نمایاں کرتے ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے اسلام نے تجویز کی ہے۔ ''مساوات واخوت کے حصول کی خاطر اسلام اپنا معاشی نظام ''اقتصاد'' کی بنیادوں پر استوار کرتا ہے جس سے مراد ہے بذریعہ اعتدال محنت و سرمایہ کا صحیح توازن برقرار رکھنا۔(۵۶)

اقبال کی رائے میں اسلام ذاتی ملکیت کی بنیادی انسانی حق کو امانت کے طور پر تسلیم کرتے ہوئے اس قدر سرمایہ اکٹھا کرنے کی اجازت نہیں دیتا جس سے حق داروں کی حق تلفی اور استحصال ہو۔ چنانچہ اقبال سرمایہ دارانہ نظام کے حق میں تو نہ تھے لیکن معاشی نظام سے سرمائے کی قوت کو قطعی طور پر خارج کرنے کے بھی خلاف تھے۔ اس کے بجائے ان کے نزدیک اس قوت کو مناسب حدود میں رکھنا ضروری تھا۔ اور اس کے لیے قرآنی تعلیمات پر عمل درآمد از حد ضروری ہے۔

ان کی رائے میں سرمائے کی قوت کو متعین حدود میں رکھنے کے لیے ایسے قوانین کا نفاذ ضروری ہے جن سے اکتناز (اجتماعی حقوق نظر انداز کر کے دولت کا خزانہ کرنا)، احتکار (ناجائز وسائل معیشت سے مال اکٹھا کرنا)، ربا (سود) اور قمار (سٹہ)، سب حرام یا ممنوع قرار دیے جا سکیں۔ نیز ان کے خیال میں مصلحتِ عامہ کے تحت یا اجتماعی معیشت کی بہتری کے لیے انفاق کے سلسلے میں ریاست پر فرض عائد ہوتا ہے کہ اپنے تمام شہریوں کی بنیادی حاجات (مثلاً روٹی، کپڑا، مکان، تعلیم، طبی امداد اور ملازمت وغیرہ) پوری کرنے کی خاطر وسائل فراہم کرنے کی کوشش کرتی رہے۔ پس اس مقصد کے لیے ریاست جو بھی قدم اٹھائے گی یا جو بھی قانون سازی کرے گی بشرطیکہ وہ فلاحِ عامہ کے لیے ہوں اور قرآن وسنت سے متصادم نہ ہوں، وہ عین اسلامی تصور کیے جائیں گے۔(۵۷)

اقبال کے معاشی تصورات سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ ان کا منتہائے نظر اسلام کے متحرک، زندہ اور متوازن معاشی نظام کے ذریعے دراصل درمیانے طبقے کی فلاحی ریاست کا قیام ہے۔ اسلامی ضابطۂ اخلاق میں کسی فرد کی برتری اور عزت وتکریم کا انحصار اس کی امارت پر نہیں بلکہ شرافت پر ہے۔ پس اقبال کا مقصود ایک ایسا معاشرہ وجود میں لانا ہے جس میں غریب کا معیار زندگی بلند کر کے اسے درمیانے طبقے تک پہنچنے کی سہولت فراہم کی جائے اور امیر کے ذرائع آمدنی محدود کر کے اسے درمیانے طبقے سے تجاوز کرنے سے روکا جائے۔ ان تصورات کے نفاذ کے لیے اقبال سوشل ڈیموکریسی یا معاشی جمہوریت کے قیام کے خواہشمند ہیں۔ ان کے ہاں اقتصاد یا دولت کی مساویانہ تقسیم ''خروج'' یا ''خراج'' کے ذریعے نہیں اخوت اور برضائے عوام یعنی جمہوری طرزِ عمل ہی

سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ بالفاظ دیگر اقبال اسمبلی کو حق دینا چاہتے ہیں کہ وہ اسلام کے معاشی تصورات کا نفاذ کریں (۵۸) ان کے نزدیک:

''سوشل ڈیموکریسی (اشتراکی جمہوریت) کو مناسب تبدیلیوں کے ساتھ اسلام کے اصولِ شریعت کے تحت اختیار کرلینا اسلام کے لیے کوئی نئی بات یا انقلاب نہیں ہوگا بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع ہوگا۔ (۵۹)

اقبال کے تصورات کی روشنی میں اسلام کے معاشی نظام پر نظر ڈالی جائے تو اس میں ایک خاص قسم کی سرمایہ داری اور ایک خاص قسم کی اشتراکیت کا اجتماع کیا گیا ہے۔ مروجہ اصطلاحات میں اسے مخلوط معیشت کہا جاسکتا ہے۔ بالفاظ دیگر...... ''فری مارکیٹ اکانومی کا فروغ مخصوص حدود کے اندر رہتے ہوئے''، جو معیشت کی نجی کوششوں کو ایک متعین حد تک قبول کرے...... اسلامی اصولِ معیشت کی روشنی میں جو معیشت قائم کی جائے گی وہ ایسی معیشت ہوگی جس میں فرد اور جماعت دونوں کو اپنے اپنے حقوق حاصل ہوں گے اور ایجاد و تنظیم کی کارفرمائیاں انسانی ترقی کی ضامن ہوں گی۔ یہ اپنی ہیئت میں نہ سرمایہ داری ہے، نہ اشتراکیت بلکہ جیسا کہ ڈاکٹر یوسف حسین خان اور ڈاکٹر جاوید اقبال کا خیال ہے کہ یہ ایک ملواں یا مخلوط معیشت کا تصور ہے۔ یا آزاد معیشت کا تصور جس پر حد بندی کردی گئی ہو۔ اس میں خاص قسم کی ملکیت و سرمایہ داری کا تصور بھی ہے اور خاص قسم کی اشتراکیت کا بھی۔ (۶۰)

معیشت کے اس امتزاجی یا ملواں یا مخلوط تصور کو مدنظر رکھا جائے تو اسلام اپنے ''خاص قسم کی ملکیت و سرمایہ داری کے تصور کی وجہ سے انسانی فطرت کے عین مطابق سرمائے کی قوت کو معاشی نظام سے خارج کرنے کی بجائے اسے مناسب حدود میں رکھنے کی بدولت'' مغرب کے معاشی استعماری نظام سے شدید ترین بنیادی نوعیت کے اختلافات کے باوجود اس سے معاشی سسٹم اور معاشی اصولوں پر بات چیت کرنا چاہتا ہے، اسے اصولی طور پر معاش کی منصفانہ پالیسیوں کی طرف راغب کرنا چاہتا ہے اور ایک ایسا متوازن معاشی سسٹم رائج کرنا چاہتا ہے جس کے ذریعے نہ صرف عالمِ اسلام اور مغرب بلکہ دنیائے انسانیت کو اس کا حق انفرادی طور پر بھی مل سکے اور تمام اقوام مل جل کر معاشی اتحاد کی فضا بھی پیدا کرسکیں۔ (اور ظاہر ہے یہی صورت اشتراکیت کے ساتھ ہے۔) یہ اسلامی تہذیب کی امتزاجی خصوصیت ہے۔ آج جبکہ مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام انفرادیت و ملکیت اور مادیت کی بنیادوں پر نہ صرف عالمِ اسلام بلکہ دنیائے انسانیت کا مسلسل استحصال کرنے میں مصروف ہے اور باہمی نزاع کی

بنیاد بھی یہی سرمایہ دارانہ نظام ہے اس لیے آج بھی اسلام کے اس امتزاجی تصور کی اشد ضرورت ہے۔ اسلام کی اس امتزاجی اور اشتراکی روح کو قرآن کی زبان میں جاوید نامہ میں جمال الدین افغانی نے بیان کیا ہے جو اسلام میں ملوکیت قائم ہو جانے کی وجہ سے مسلمانوں کی معاشی زندگی میں پروان نہیں چڑھ سکی۔

چیست قرآں؟ خواجہ را پیغامِ مرگ — دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ!
ہیچ خیر از مردکِ زرکش مجو — لن تنالوا البر حتیٰ تنفقوا
از ربا آخر چہ می زاید؟ فتن! — کس نداند لذتِ قرضِ حسن!
رزقِ خود را از زمیں بردن رواست — ایں 'متاع' بندہ و ملکِ خداست

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۰/۶۶۸)

بامسلماں گفت جاں برکف بنہ — ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ
از بم و زیرِ حیات آگہ شوی — ہم ز تقدیرِ حیات آگہ شوی

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۱/۶۶۹)

عصرِ حاضر کو اسی انقلاب کا پیغام زبورِ عجم میں دیا گیا ہے۔

من درونِ شیشہ ہائے عصرِ حاضر دیدہ ام
آنچناں زہرے کہ از وے مارہا در پیچ و تاب!
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب
با ضعیفاں گاہ نیروئے پلنگاں می دہند
شعلۂ شاید بروں آید زفانوسِ حباب!
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب!

(زبورِ عجم/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۹۶/۴۸۸)

امریکہ کی سربراہی میں مغرب کا ایک عظیم تقابلی کھیل شروع ہو چکا ہے۔ ان حالات میں مسلمان ممالک میں معاشی اور سیاسی یگانگت پیدا کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ عسکری تقابل کی کوشش سود مند ثابت نہیں ہو سکتی۔

معاشی اور سیاسی یگانگت کے دروازے کھولنا ہوں گے جن سے مؤثر عمل پیدا کرنے کی کوشش ہونی چاہیے۔ اقبال کے جدید نظریۂ وطنیت کو سامنے رکھا جائے تو عہدِ حاضر میں اتحادِ عالمِ اسلامی کی یہی صورت ممکن ہے کہ انفرادی طور پر مسلمان ممالک تمدنی، اقتصادی اور عسکری معاہدوں میں ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہوں۔ عسکری کوششوں کو روکا جا سکتا ہے، شکست دی جا سکتی ہے۔ لیکن ملت اسلامیہ کے ایسے نظریاتی اتحاد کو روکنا ناممکن ہے۔ مسلم اقوام کا شمار پسماندہ اقوام میں ہوتا ہے یہ ممالک اپنے اپنے ملکوں میں وسائل ہونے کے باوجود صنعتی اساس سے محروم ہیں اور اسی وجہ سے ترقی، دولت اور قوت کی تحصیل کے لیے مغرب کے محتاج ہیں۔ نتیجتاً سیاسی آزادی کے باوجود یہ اقوام مغرب کے اقتصادی اور سیاسی استحصال کا شکار ہیں۔ اقبال کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ قوموں کی حقیقی آزادی کا سرچشمہ ان کی اقتصادی آزادی ہے۔ ان کے نزدیک سیاسی آزادی کی شرائط میں سب سے بڑی شرط کسی ملک کا اقتصادی دوڑ میں سبقت لے جانا ہوتا ہے۔ مغرب نے اسی اقتصادی آزادی کو سلب کر کے اپنی سامراجی معیشت کے جال کو پھیلایا ہے۔ ڈاکٹر محمد علی صدیقی علی شریعتی کے حوالے سے اقبال کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

> ''دنیا میں بہت سے ظلم و ستم اس وجہ سے روا رکھے گئے ہیں کہ طاقتوروں نے طاقت کے بل بوتے پر کمزوروں پر حکومت کرنے کے لیے متعدد 'ازموں' کا سہارا لیا ہے۔ سامراج وحدتِ نسلِ انسانی کا حریف بن گیا اور اس نے نہ صرف طاقت کے زور پر اپنی رعایا پر حکومت کرنے کا حق حاصل کیا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ سامراجی معیشت بھی قائم کی جس نے فلسفۂ وحدتِ انسانی کو پارہ پارہ کر کے رکھ دیا۔ اقبال وہ واحد مسلم فلسفی ہیں جنہوں نے مغرب کے قابلِ تقلید فکری ورثے کی پُرزور پذیرائی کے ساتھ سامراجی معیشت سے بھی گلو خلاصی حاصل کرنے پر زور دیا ہے۔'' (۶۱)

اقبال کا نصب العین یہ تھا کہ مسلمان متحد ہو کر کام کریں اور اقبال کا یہ خواب اس وقت تک شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا جب تک یہ ممالک اقتصادی طور پر آزاد و خود مختار نہ ہوں۔ اقبال کا دور براہِ راست نوآبادیاتی نظام کی غلامی کا دور تھا اور آج کے بالواسطہ نوآبادیاتی نظام کے دور کی نسبت مشکل تھا لیکن آج اقبال کی وفات کے بعد علاقائی، معاشی تنظیموں نے یہ ممکن اور پہلے کی نسبت آسان بنا دیا ہے کہ اگر اسلامی ممالک بھی انہی خطوط پر اپنے

آپ کو منظم کریں اور ایک طرح کے معاشی بلاک کی صورت پیدا کرلیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ عالمی انسانی تحریکوں پر اسلام کی اعلیٰ وارفع اقدار کی ترویج کے لیے اثر انداز ہوسکیں۔ اس سلسلے میں سب سے اہم مثال یورپی یونین کی ہے جس کے تحت کم از کم مغربی یورپ کو مکمل معاشی اتحاد کا نصب العین حاصل ہے۔ ''یورو'' کی شکل میں ایک مشترکہ کرنسی بھی جاری کردی گئی ہے۔ ایک مشترکہ یورپی پارلیمنٹ بھی وجود میں آچکی ہے۔ یورپ نژاد افراد کے لیے ویزے کی پابندیاں ختم ہوچکی ہیں۔ پیداواری اور مالی عوامل اور افرادی قوت کی آزادانہ آمدورفت کے راستے میں حائل رکاوٹیں آہستہ آہستہ دور کی گئی ہیں۔ یورپ کی دیکھا دیکھی دنیا میں اور کئی علاقائی معاشی تنظیمیں قائم کی گئی ہیں مثلاً نیفٹا NAFTA (شمالی امریکہ)، آسیان ASEAN (جنوب مشرقی ایشیا)، سارک SAARK (جنوبی ایشیا)، ایپک APEC (بحر الکاہل کے دونوں اطراف کے ممالک میں)، ایکو ECO (وسطی ایشیا) وغیرہ۔ ان کے علاوہ بھی مشرقی وشمالی یورپ، افریقہ اور جنوبی امریکہ اور دنیا کے مختلف سمندروں میں واقع جزیروں میں دو درجن سے زائد علاقائی معاشی اور تجارتی تعاون کے لیے سمجھوتے ہوچکے ہیں ''لیکن سچی بات یہ ہے کہ کسی علاقے میں کوئی معاشی تنظیم ابھی تک اتنی فعال اور مستحکم نہیں ہوئی جتنی یورپی یونین (۶۲) ''یورپی یونین، یورپ میں مغرب کی بنیادی اکائی ہے'' (۶۳) جہاں تک اسلامی دنیا کا تعلق ہے، ایشیا کی ایکو کے علاوہ کسی جگہ کوئی قابل ذکر پیش رفت نہیں ہوئی۔ مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے عرب ممالک کے درمیان محدود پیمانے پر سمجھوتے ہوئے ہیں مگر ان سمجھوتوں نے کسی معاشی تنظیم کی شکل اختیار نہیں کی۔ جہاں تک ایکو کا تعلق ہے تو وہ بھی درحقیقت وسطی ایشیا کے اسلامی ممالک کی ایک نہایت ڈھیلی ڈھالی تنظیم ہے۔ یہ باہمی معاشی اشتراک یقیناً اقبال کے خواب کی طرف ایک اہم قدم ہے تاہم اس قسم کا مضبوط باہمی اتحاد نہیں جو نتیجہ خیز ہو، جو مغرب کی نو استعماریت اور محتاجی سے محفوظ اسلامی اقدار وشعائر کا علم بردار ہو اور جو اقبال کے نصب العین کے مطابق ہو۔ (۶۴)

نئے عالمی نظام کی آڑ میں ترقی یافتہ اقوام نے دنیا کی تین چوتھائی آبادی کو معاشی طور پر یرغمال بنا رکھا ہے۔ یہ آبادی یا خطِ غربت سے بھی نیچے ہے یا اس کے قریب۔ (۶۵) چنانچہ اقبال کی وفات کے بعد سے آج تک عالمی منظرنامے میں کچھ مختلف رونما نہیں ہوا۔ پسماندہ اقوام بالخصوص عالمِ اسلام آج اور بھی زیادہ مغربی سرمایہ دارانہ استعمار کی زد میں ہے۔ نسل کشی کی وارداتیں ہورہی ہیں، معاشی لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم ہے۔ مغربی سرمایہ دارانہ نظام کی بے مہار انفرادیت پرستی تمام عالمِ اسلام کے اقتصادی وسائل اور سیاست کو یرغمال بنائے

ہوئے ہے۔اس منظرنامے کو اقبال کے حوالے سے دیکھا جائے تو ان کے معاشی مسائل کا ایک ہی مؤثر اور طویل المیعاد حل ہے کہ وہ باہمی معاشی تعاون کو فروغ دیں، علاقائی معاشی تنظیموں کے ساتھ منسلک ہوں۔ اقتصادی معاہدوں کو پروان چڑھائیں۔اور تعاون بھی جزوی نہ ہو بلکہ مسلم ممالک قوم پرستانہ جذبات کی بجائے اخوتِ اسلامی کے جذبے کی بنیادوں پر جدید اسلامی وطنیت کے تحت اتحاد کے احساسات کو فروغ دیں اور مکمل معاشی تعاون کی طرف قدم بڑھائیں۔یہ معاشی بلاک نہ صرف مغربی استعمار کے مقابلے میں اس سے نجات کا باعث ہوگا بلکہ گلوبلائزیشن (عالمگیریت) کے منفی پہلوؤں سے نپٹنے اور اس کے مثبت پہلوؤں سے استفادہ کا وسیلہ بھی بنے گا۔

عالمگیریت کی ظاہری شکل تو یہ ہے کہ ساری دنیا کی تجارت میں کسی قسم کی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔یعنی بین الاقوامی تجارت آزاد ہو۔اسی طرح سرمایہ جہاں اس کی ضرورت ہو وہاں پہنچ جائے۔سارا کرۂ ارض یکساں طور پر معاشی نمو کے راستے پر گامزن ہو۔زرعی صنعتی ترقی ہو، غربت سے نجات کے طریقے تلاش کیے جائیں۔ ماحول کو ہر طرح کی آلودگی سے پاک رکھا جائے۔اس مقصد کے لیے آزاد تجارت کے راستے میں مصنوعی رکاوٹیں اور محصولات یا تو ختم کر دینے چاہئیں یا بہت کم۔ مزید براں روزمرہ کی تجارت اور معاشی سرگرمیوں میں حکومت کم سے کم مداخلت کرے۔تا کہ لوگ آزادانہ کاروبار کریں۔اس سے معاشی ترقی کا عمل تیز ہوگا۔عالمگیریت کے ماہرین کا خیال ہے کہ دنیا میں آزاد تجارت کے فروغ سے بہت تھوڑے عرصے میں معاشی سرگرمیوں میں ۲۵۰ بلین ڈالر کی حد تک اضافہ ہو جائے گا۔(٦٦)

عالمگیریت کا یہ تصور بے حد دلکش ہے مگر یہ محض مثالیت ہے اس لیے کہ حقیقت میں دنیا کی تصویر ایک بالکل متضاد رُخ پیش کر رہی ہے۔ماہرین کی بڑی تعداد کا خیال ہے کہ اس تحریک سے حاصل ہونے والے معاشی فوائد قوموں کے درمیان غیر ہمواری طور پر تقسیم ہوں گے اور غریب اقوام مجموعی طور پر گھاٹے میں رہیں گی۔(٦٧) اس کی کئی وجوہات ہیں۔ترقی پذیر ممالک میں بجلی، پانی، ذرائع آمدورفت، پٹرول، گیس اور اس نوع کے طبعی اور معاشی ڈھانچے کمزور ہیں۔اشیا کا معیار امیر مغربی ممالک کی نسبت کمتر ہے لہٰذا یہ اقوام ترقی یافتہ اقوام کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ان ممالک میں افراد بہت حد تک صحت، تعلیم اور ہنرمندی کی صفات سے محروم ہیں۔نجی شعبہ بہت زیادہ پر اعتماد اور فعال نہیں ہے۔امن وامان اور سیاست کی صورتحال اکثر خراب رہتی ہے۔ان ممالک میں محصولات، زر اور سرمایہ کی بنیادیں ضعیف ہیں۔چونکہ ان ممالک کا معیار کمتر ہے اس لیے ترقی یافتہ ممالک کی

اشیاء ان ممالک کی اپنی صنعتوں یا اشیاء کی تجارت میں بحران پیدا کر دیں گی۔ ترقی یافتہ اقوام کے رویے بھی قابل توجہ ہیں۔ خاص طور پر یورپی یونین نے اپنے معاشی مفادات کو بچانے کے لیے حفاظتی معاشی محصولات اور کوٹہ سسٹم کی دیواریں بنا رکھی ہیں۔ اس کے علاوہ سرمائے کے سارے سرچشمے ان ممالک کی ملکیت میں ہیں، جہاں چاہتے ہیں سرمایہ لگا دیتے ہیں اور جب چاہتے ہیں سرمایہ نکال کر کمزور ممالک کی معیشت کو تباہ کر دیتے ہیں۔ ترقی یافتہ ممالک نے بظاہر عالمگیریت کی علمبردار عالمی تجارتی تنظیم (WTO) کے معاہدوں پر دستخط کر رکھے ہیں لیکن عملاً وہ اپنی اپنی علاقائی تنظیموں کی سرپرستی کر رہے ہیں۔ درآمدات کا رُخ ایک ہی طرف ہے ترقی یافتہ ممالک سے ترقی پذیر ممالک کی طرف۔ تجارت کی اجارہ داری بھی مکمل طور پر شمال مغرب کی دسترس میں ہے۔ اس اجارہ داری کا بین الاقوامی ادارہ WTO ہے۔ ترقی پذیر ایشیائی ملکوں بالخصوص مسلمان ملکوں میں ابھی تک جدیدیت کا ادراک پیدا نہیں ہو سکا۔ ان ممالک کی معیشت اور سیاست قرضہ سسٹم یعنی نئے نوآبادیاتی نظام کے تحت مغربی ممالک کے ہاتھوں میں ہے۔ مغربی تہذیب سرمائے، تجارت، تجارتی منڈیوں میں قیمتوں کے نظام، ٹیکنالوجی، معاشی ترقی کے اداروں پر محیط ہو چکی ہے۔ آزاد تجارتی دنیا میں سرمایہ پہنچانے کا اختیار مختلف شرائط کے تحت مجموعی طور پر مغربی ممالک اور ان کے آلۂ کار اداروں آئی ایم ایف اور ورلڈ بنک کو ہے لہٰذا ترقی پذیر ممالک کی معیشت آزاد نہیں ہے۔ (۶۸)

ان حقائق سے صاف ظاہر ہے کہ عالمگیریت کی تحریک بنیادی طور پر نئے عالمی نظام کی ایک کڑی ہے اور مغرب کے جدید ترین نوآبادیاتی نظام کے عروج کی شکل ہے۔ سرد جنگ میں سرمایہ دارانہ تہذیب کی فتح کے بعد سے امریکہ نے مغربی تہذیب کے لیڈر کے طور پر پوری دنیا میں اپنا جدید نوآبادیاتی نظام نئے عالمی نظام کی شکل میں قائم کرنے کا پروگرام ترتیب دے لیا ہے۔ اس کا صرف ایک ہی مقصد ہے کہ چونکہ امریکہ واحد سپر پاور ہے اس لیے دنیا پر واجب ہے کہ وہ اس کی برتری کو تسلیم کرے اور عالمگیر سیاسی و معاشی طریقے جو امریکہ دنیا کو بتائے ان کے مطابق تمام اقوامِ عالم اپنے اپنے ملکوں میں حکومت کریں۔ ظاہر ہے یورپ، کینیڈا، جنوبی امریکہ، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ، مغربی تہذیب کا حصہ ہیں وہ کیسے امریکی گلوبیت کے پروگرام کے دائرے سے باہر ہو سکتے ہیں اور اسی لیے قدرۃً دوستانہ سلوک کے مستحق ہیں۔ مسئلہ صرف ایشیائی اور افریقی ممالک کا ہے کہ ان کو کیسے اس گلوبی نوآبادیاتی نظام کے دائرے میں محصور رکھا جائے۔ اس جالے میں بالخصوص مسلمان ممالک کسی کی طرح بے بس ہیں۔ یہ جالا آزاد بین الاقوامی تجارت و معیشت کا ہے۔

عالمگیریت کی تحریک چونکہ مغرب سے اُٹھی ہے لہٰذا اس پر مغرب کے معاشی اور تہذیبی تصورات کی چھاپ ہے۔ چنانچہ آفاقیت (عالمگیریت) کا دائرہ سیاست و معیشت سے لے کر تہذیب و ثقافت تک پھیلا دیا ہے۔ مغربی تہذیب امریکہ کی رہنمائی میں اپنی اقدار، زندگی بسر کرنے کے طور طریقے، موسیقی، ادب، آرٹ، سیکولر نقطۂ نظر اور سرمایہ دارانہ نظام ...... غرض اپنے ایک ہی رنگ میں نہ صرف اسلامی ممالک کو بلکہ پوری دنیا کو رنگنے کے درپے ہے۔ چنانچہ آئی ایم ایف، ورلڈ بنک قرضے دیتے وقت اور معاشی تعاون و امداد کے لیے جو شرائط عائد کرتے ہیں ان میں یہ بھی شامل ہے کہ ترقی پذیر ممالک مغربی انداز کے سیاسی، معاشی نظام کو اپنائیں چاہے یہ قبا ان کے جسم پر فٹ آئے یا نہ آئے، ان کے لیے موزوں ہو یا غیر موزوں۔ اسی لیے ڈاکٹر خالد علوی یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہوئے ہیں کہ:

"عالمگیریت دراصل مغربی کلچر کے غلبے ہی کا دوسرا نام ہے"(۶۹)

اور بقول ڈاکٹر رفیق احمد:

"اس لحاظ سے ہمہ ارضیت ایک نظریاتی تحریک ہے جس کا مقصد قدیم سیاسی استعماریت کی جگہ ایک نئی قسم کی اجتماعی استعماریت (Corporate Colonialism) قائم کرنا ہے جو ہمہ گیر تمدنی اور معاشی بنیادوں پر استوار ہو"(۷۰)

اور بقول ڈاکٹر کنیز فاطمہ یوسف:

"گلوبیت نو آبادیاتی نظام کے انتہائی عروج کی شکل ہے۔"(۷۱)

تیل کے قدرتی وسائل سے مالا مال ہونے کی وجہ سے عالمگیریت کا سب سے بڑا نشانہ اسلام ہے۔ تیل کی سیاست کی وجہ سے مغرب کی بین الاقوامی طاغوتی چالوں نے خاص طور پر مشرقِ وسطیٰ کے ممالک کو اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔ وسطی ایشیا کے تیل پر بھی مغربی ملکوں کی نظر ہے۔ اس لیے مسلم ممالک کو عالمگیریت کے شکنجے میں جکڑنے کی کوشش کی جارہی ہے، عالمگیریت چونکہ ایک استعماری نظریاتی تحریک ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کا کسی دوسری نظریاتی تحریک سے آمنا سامنا ہو۔ بالخصوص اسلام سے جو آفاقیت و عالمگیریت اور معیشت کے حوالے سے اپنا ایک وسیع النظر اور منصفانہ نقطۂ نظر رکھتا ہے، جس کا اپنا ایک الگ تمدنی، سیاسی اور معاشی نظام ہے۔ جس میں فطری امتیازات قائم رکھتے ہوئے بھی سب اقوام کو مدغم کر دیا گیا ہے اور جس میں عوام کی فلاح

و بہبود کے لیے ایک منصفانہ مخلوط نظام معیشت کو پیش کیا گیا ہے۔ یہی وہ خدشات تھے جس کی وجہ سے ہنٹگٹن نے ''تہذیبوں کے تصادم'' میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ مغرب کا اصل تصادم اسلام سے ہے۔(۷۲) اور جس کا ادراک ابلیس نے مجلسِ شوریٰ میں بہت پہلے کرلیا تھا۔

اقبال کے افکار سے روشنی حاصل کی جائے اور ان کے نظریۂ اتحاد عالمِ اسلامی کو مدنظر رکھا جائے تو اس پیچیدہ نوآبادیاتی نظام کا مقابلہ کرنے اور اس سے نجات حاصل کرنے کا ایک ہی مؤثر حل سامنے آتا ہے کہ مسلمان ممالک معاشی و سیاسی اتفاق واتحاد کی فضا پیدا کریں۔ اپنے مفادات کی حفاظت کی خاطر معاشی بلاک یا معاشی تنظیمیں بنائیں۔ اور علاقائی اتحاد کو اخوت کی بنیادوں پر فروغ دیں۔ تب ہی یورپی یونین جیسی تنظیموں کا مقابلہ کرسکتے ہیں۔ عالمِ اسلام کم وبیش ان تمام شرائط کو پورا کرتا ہے جو اقتصادی بلاک یا اقتصادی اتحاد کے لیے ضروری ہیں۔ مثلاً مقامی امتیازات کو چھوڑ کر تمام اسلامی ممالک پر ایک ہی نظریے اور ایک ہی تمدن کی گہری چھاپ ہے۔ اکثر بیشتر مضبوط تاریخی روایات وروابط موجود ہیں، ممالک کا غالب حصہ جغرافیائی طور پر متصل ہے جو آمدورفت میں آسانیاں پیدا کرتا ہے، چند ممالک کو چھوڑ کر عام طور پر گہرے سیاسی جھگڑے بھی نہیں ہیں۔(۷۳) اسلامی تمدن کی یک رنگی بالخصوص اسلامی ایشیا کی یکجہتی کی بنیاد بہت سے تاریخی، ادبی، قانونی، ثقافتی اور مذہبی عوامل پر ہے۔ غیر عرب نسلوں کا تحریر کردہ فکر وادب کا قیمتی سرمایہ، مذہبی عقیدے کا اتحاد، ثقافت کی یکسانیت، شرعی قوانین کی قدر وقیمت، جغرافیائی وحدت وغیرہ دنیائے اسلام کا قیمتی مشترک ورثہ ہے اور اقبال نے بھی اس طرف اپنی تحریروں میں اشارے کیے ہیں۔(۷۴)

اس کے علاوہ بھی اسلام کی وسیع وعریض دنیا میں دو اور مشترک خصوصیات موجود ہیں۔(i) ہر طرح کے وسائل کی بہتات (ii) تیل پیدا کرنے والے ممالک کو چھوڑ کر باقی عالمِ اسلام کی پست حالی وانتشار۔ ان تمام مشترکہ خصوصیات کے باوجود اور باہمی تعاون کے تمدنی ومعاشی عوامل کے باوجود ابھی تک کسی مسلم خطے میں صحیح معنوں میں کوئی علاقائی معاشی تنظیم قائم نہیں ہوسکی۔ جو مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام کا مقابلہ کرسکے اور دنیائے اسلام کو اس نوآبادیاتی نظام کے چنگل سے نجات دلاسکے۔ حالانکہ اقبال نے تو یہاں تک کہا تھا:

ربط و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۸/۲۹۴)

مسلم دنیا بے حد پھیلی ہوئی ہے۔ راستوں کی دشواریاں بھی موجود ہیں۔ مغربی ممالک کے مقابلے میں ایک عالمگیر اسلامی اقتصادی بلاک بظاہر مشکل نظر آتا ہے لیکن اس کا حل بھی اقبال بھی فکرِ اقبال بالخصوص ان کے جدید قومی ریاستوں پر مبنی نظریۂ وطنیت سے ملتا ہے۔ اس کے تحت آزاد مسلم ریاستوں کے درمیان عسکری، تجارتی، اقتصادی معاہدوں کو فروغ دیا جا سکتا ہے اور ایک معاشی بلاک کی بجائے علیحدہ علیحدہ معاشی بلاک بنائے جا سکتے ہیں اور ان بلاکس میں بھی ذیلی گروپس بن سکتے ہیں مثلاً عرب دنیا میں خلیجی ریاستیں، مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے ممالک الگ الگ معاشی تنظیمیں بنا کر آپس میں وسیع تر باہمی روابط پیدا کر سکتے ہیں۔ لیبیا، تیونس، الجزائر، موریطانیہ اور مراکش نے ۱۹۸۹ء میں ایک باہمی یونین بنانے کا اعلان کیا تھا یہ ابھی تک غیر مؤثر ثابت ہوئی ہے۔ ایکو (ECO) (ترکی، ایران، پاکستان اور اب افغانستان کے علاوہ آذربائیجان، قازقستان، تاجکستان، ترکمانستان، ازبکستان، کرغستان یعنی دس ارکان پر مشتمل تنظیم) ڈھیلی ڈھالی کاغذی تنظیم ہے۔ تعجب اِس بات پر ہے کہ یورپی یونین کی کامیابی نے بھی مسلمانوں اور بالخصوص عربوں کو جو یورپ کے قریب ہیں معاشی اتحاد کا احساس نہیں دلایا۔(۷۵)

یہ امر بالکل واضح ہے کہ مغرب کے عالمگیر سرمایہ دارانہ استعماری نظام کے مقابلے میں مسلم ممالک معاشی اتحاد و تعاون اور معاہدوں کے ذریعے ہی اپنے اپنے علاقوں میں اقتصادی بلاک بنا کر اپنی اندرونی اور بیرونی تجارت میں بے حد اضافہ کر سکتے ہیں۔ خاص طور پر اس صورت میں جبکہ ان کو احساس ہو کہ وہ صنعتی ترقی کے ایک جیسے درجے پر ہیں۔ مغرب کے استعماری نظام کے استبداد کا شکار ہیں۔ اس اتحاد میں وہ مشترک منصوبے بنا کر "کچھ لو اور کچھ دو" کے اصول پر تعاون کی فضا قائم کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی بنیاد اخوت کے جذبے پر ہی ہونی چاہیے تا کہ یہ معاشی بلاک ذاتی مفادات کے لیے منتشر ہونے کی بجائے آپس میں وسیع تر باہمی روابط پیدا کر سکیں اور اس طرح ان معاشی بلاکوں کی بدولت ایک عالمگیر اسلامی بلاک وجود میں آ سکے۔ ایسی معاشی یگانگت ہی طویل المیعاد معاشی ترقی کے راستے بھی آسانی سے پیدا کر سکتی ہے اور اس اتحاد سے وابستہ ارکان کو اس قابل بنا سکتی ہے وہ مغربی اقوام کے طاقتور صنعتی و تجارتی ادارے یعنی آئی ایم ایف، ورلڈ بنک اور ملٹی نیشنل کمپنیوں پر انحصار کرنے کی بجائے اپنے اقتصادی ادارے خود قائم کریں اور بین الاقوامی تجارت میں مغرب کے ہاتھوں زک نہ اٹھائیں۔ اسی اتحاد کے ذریعے عالمگیریت کی خرابیوں اور استحصالی عناصر سے خود کو محفوظ رکھا جا سکتا ہے اور اس کے مثبت اثرات سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر مغربی عالمگیریت کا ثقافتی اور تجارتی ہر دو سطح پر مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ اتحاد کا

یہ پیغام "پس چہ باید کرد" سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔ جو ڈاکٹر جاوید اقبال کے لفظوں میں درج ذیل ہے:

"اس تصنیف میں جو پیغام دیا گیا ہے وہ مختصراً یہ ہے کہ پسماندہ اقوام ترقی یافتہ اقوام کی مادہ پرستی سے اثر قبول نہ کریں، بلکہ اپنی مادی زندگی کی بنیاد روحانیت پر استوار کریں۔ اپنے اپنے ملکوں میں ایسا نظامِ حیات نافذ کریں جو ان کی روایت سے مطابقت رکھتے ہوئے ترقی کے لیے کوشاں ہوں۔ مغربی تمدن کے ہر اس پہلو کو نظر انداز کریں جو ان کی مذہبی، تمدنی روایت سے متصادم ہے اور ان کے ارتقا کے لیے نقصان دہ ہے۔

سرمایہ کی قدر و قیمت سے کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا، لیکن سرمائے کا غلط استعمال ہمیشہ ناانصافی اور ظلم پر منتج ہوتا ہے اس لیے سرمائے کے غلط استعمال سے گریز کریں۔ اقتصادی اور ٹیکنیکی میدانوں میں سرمایہ دارانہ یا اشتراکی نظاموں کے پھندے سے نجات حاصل کرنے کے لیے آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں۔

اقبال کے پیغام کے بنیادی نکات یہی ہیں کہ پسماندہ اقوام اپنی سیاسی و معاشی زندگی کی بنیاد روحانی اور اخلاقی قدروں پر استوار کریں اور ترقی یافتہ اقوام پر انحصار کرنا چھوڑ دیں۔ اپنے اپنے وسائل بروئے کار لائیں، آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں، صرف ایک دوسرے کے ساتھ تجارت کریں اور اختلافات کی صورت میں جنگ و جدل کا راستہ اختیار کرنے کی بجائے گفت و شنید کے ذرائع اختیار کر کے اختلافات نپٹانے کی کوشش کریں۔" (۷۶)

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق — کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
نقشے از جمعیتِ خاور فگن — واستاں خود را ز دستِ اہرمن
آنچہ از خاکِ تو رست اے مردِ حُر — آں فروش و آں بپوش و آں بخور
بے نیاز از کار گاہِ او گزر — در زمستاں پوستین او مخر

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵، ۲۶، ۴۷/۸۰۱، ۸۴۲، ۸۴۳)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ اقبال۔علم الاقتصاد،ص۳۲
۲۔ ٹائن بی،مطالعہ تاریخ (حصہ دوم)،تلخیص،سومرویل،ڈی۔سی،ترجمہ،مہر،غلام رسول،ص۲۸۳،۲۸۴
3. Lewis, Bernard,"The Emergence of Trukey",Oxford University Press, London.1968,PP.28
ابوطالب کے حوالے کے لیے مزید دیکھیے:
عزیز احمد،برصغیر میں اسلامی جدیدیت،ترجمہ،جمیل جالبی،ڈاکٹر،ص۲۶تا۳۲
۴۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام،ترتیب وتہذیب،جہانگیر عالم،دائرہ معارف اقبال،فیصل آباد،۱۹۹۵ء،ص۷۰
۵۔ کنیز فاطمہ یوسف،ڈاکٹر،اقبال اور عصری مسائل،ص۲۸۴
۶۔ اقبال۔جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۶۴/۶۵۲
۷۔ ایضاً، ص:۶۲/۶۵۰
۸۔ اقبال۔ارمغانِ حجازی/کلیاتِ اقبال اردو،ص۱۷/۷۰۹
۹۔ اقبال۔بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو،ص۱۵/۱۶۷
۱۰۔ کنیز فاطمہ یوسف،ڈاکٹر،اقبال اور عصری مسائل،ص۱۷۳،۱۸۷
۱۱۔ عزیز احمد،اقبال۔نئی تشکیل،ص۳۶۲،۳۶۳
۱۲۔ خلیفہ عبدالحکیم،ڈاکٹر،فکرِ اقبال،ص۲۵۳
۱۳۔ عزیز احمد،اقبال۔نئی تشکیل،ص۳۲۹،۳۳۰
۱۴۔ ایضاً، ص۳۳۰
۱۵۔ عبدالحمید کمالی،اقبال کا اساسی اسلامی وجدان،مرتبہ،وحید عشرت،ڈاکٹر،ص۲۸۴
۱۶۔ عزیز احمد،اقبال۔نئی تشکیل،ص۳۷۴
۱۷۔ اقبال،شذراتِ فکرِ اقبال،ترجمہ،افتخار احمد صدیقی،ڈاکٹر،ص۱۲۰
۱۸۔ ابن فرید،ڈاکٹر،''اقبال کا عمرانیاتی مطالعہ''،مشمولہ''اقبالیات کے سوسال''،مرتبہ،رفیع الدین ہاشمی،ڈاکٹر،محمد سہیل عمر،وحید عشرت،ڈاکٹر،ص۶۶۷
۱۹۔ منظور احمد،ڈاکٹر،نظریہ اور پاکستان،ص۲۸
۲۰۔ یوسف حسین خان،ڈاکٹر،روحِ اقبال،ص۳۲۳،۳۲۴
۲۱۔ جاوید اقبال،ڈاکٹر،مئے لالہ فام،ص۱۲۹
۲۲۔ خلیفہ عبدالحکیم،ڈاکٹر،فکرِ اقبال،ص۲۵۷

۲۳۔ اقبال۔علم الاقتصاد،ص۱۹۵،۱۹۶

۲۴۔ اقبال۔جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۷۲،۷۳/۶۶۰،۶۶۱

۲۵۔ اقبال۔ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو،ص۱۸/۷۱۰

۲۶۔ یوسف حسین خان،ڈاکٹر،روحِ اقبال،ص۳۲۳تا۳۲۵

27. Fukuyama."The end of History?",(Article),The national Interest 16,Summer 1989.P.4,18;
Fukuyama."The end of History and the last man",P.288,125

۲۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
مضمون ''اقبال کے معاشی افکار اور آج کا پاکستان''،از رفیق احمد،ڈاکٹر،مشمولہ''علامہ اقبال۔حیات،فکروفن''،مرتبہ،سلیم اختر،ڈاکٹر، ص۳۹۴،۴۰۶،۴۰۷؛
مضمون''اقبال کی علم الاقتصاد''،مشمولہ''حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور''از پروفیسر محمد عثمان،ص۷۸

۲۹۔ اقبال۔علم الاقتصاد،ص۵۹

۳۰۔ ایضاً، ص۳۱

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ اقبال۔حرفِ اقبال(خطبۂ صدارت آل انڈیا مسلم کانفرنس۱۹۳۲ء)،مرتبہ،لطیف احمد شروانی،ص۷۱

۳۳۔ مضمون''اقبال کے معاشی افکار اور آج کا پاکستان''،از رفیق احمد،ڈاکٹر،مشمولہ''علامہ اقبال۔حیات،فکروفن''،مرتبہ،سلیم اختر،ڈاکٹر،ص۳۹۸

۳۴۔ اقبال۔گفتارِ اقبال،مرتبہ،محمد رفیق افضل،ص۵تا۸

۳۵۔ اقبال۔حرفِ اقبال(خطبۂ صدارت آل انڈیا مسلم کانفرنس۱۹۳۲ء)،مرتبہ،لطیف احمد شروانی،ص۷۱

۳۶۔ اقبال۔جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۶۴،۶۵/۶۵۲،۶۵۳

۳۷۔ محمد عثمان،پروفیسر،حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور،ص۶۹

۳۸۔ اقبال۔حرفِ اقبال،ص۱۶۹

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ اقبال۔پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۷تا۱۹/۸۱۳تا۸۱۵

۴۱۔ عزیز احمد،اقبال۔نئی تشکیل،ص۳۸۱تا۳۸۵

۴۲۔ خلیفہ عبدالحکیم،ڈاکٹر،فکرِ اقبال،ص۲۹۱

۴۳۔ اقبال۔جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۷۸تا۸۲/۶۶۶تا۶۷۰

۴۴۔ خلیفہ عبدالحکیم،ڈاکٹر،فکرِ اقبال،ص۲۷۳،۲۷۴

۴۵۔ ایضاً، ص:۲۷۵

46. Tariq Ali."The Clash of Fundamentalisms", P.301

۴۷۔ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، ص۲۰۲،۲۰۳؛

Iqbal,"Letters and writings of Iqbal",(Ed.),Dar,B.A,PP57

۴۸۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، ص۲۷۱،۲۷۲

۴۹۔ ایضاً، ص۲۷۵

۵۰۔ ایضاً، ص۲۷۷،۲۷۸

۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص۱۹۱،۱۹۲

۵۲۔ اقبال۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، مرتبہ، جہانگیر عالم، ص۸۰

۵۳۔ اقبال۔ اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص۳۳۴

۵۴۔ ایضاً، ص۳۳۸،۳۳۹

۵۵۔ ایضاً، ص۳۳۴

۵۶۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مے لالہ فام، ص۱۴۱

۵۷۔ ایضاً

۵۸۔ اقبال۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، مرتبہ، جہانگیر عالم، ص۷۱؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، مے لالہ خام، ص۱۴۳

۵۹۔ اقبال۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، مرتبہ، جہانگیر عالم، ص۷۱،۷۲

۶۰۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص۳۲۳،۳۲۴؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، مے لالہ فام، ص۱۳۲؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، "فکرِ اقبال اور اُمتِ مسلمہ اکیسویں صدی میں"، مشمولہ، سہ ماہی ادبیات، ص۱۹۵،۱۹۶

۶۱۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، تلاشِ اقبال، ص۱۲۱

۶۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: پروفیسر ڈاکٹر رفیق احمد کا مقالہ "اسلامی ایشیا کا اقتصادی بلاک..... فکرِ اقبال کی روشنی میں"، مشمولہ مجلّہ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۰۰، جلد ۴۷، شمارہ ۴، ص۱۸، ۲۶، ۲۷؛
مزید دیکھیے:

Huntington,"Clash of Civilizations",PP.130 to 134,60

63. Huntington,"Clash of Civilizations",P.60

۶۴۔ رفیق احمد، ڈاکٹر، "اسلامی ایشیا کا اقتصادی بلاک..... فکرِ اقبال کی روشنی میں"، مشمولہ مجلّہ اقبال، ص۸،۱۹

65. Mahbub-ul-Haq, Human development in South Asia, Oxford University Press, Karachi, 1999, See Overview

۶۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص۳۸۱،۳۸۲؛
رفیق احمد، ڈاکٹر، "اسلامی ایشیا کا اقتصادی بلاک..... فکرِ اقبال کی روشنی میں"، مشمولہ مجلّہ اقبال، ص۱۹،۲۰؛

Mandest.J. and Goldsmith,E.,(Ed.),"The Case against the globel Economy",

Sierra Club Books,San Franciso,1996,PP.4;

خالد علوی، ڈاکٹر، اسلام کا معاشرتی نظام، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۶۳۰ تا ۶۳۲

۶۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: کنیز فاطمہ یوسف، اقبال اور عصری مسائل، ص ۳۸۱ تا ۳۹۳؛

خالد علوی، ڈاکٹر، اسلام کا معاشرتی نظام، ص ۶۳۰ تا ۶۳۶؛

رفیق احمد، ڈاکٹر، "اسلامی ایشیا کا اقتصادی بلاک...... فکرِ اقبال کی روشنی میں"، مشمولہ مجلہ اقبال، ص ۲۰

۶۸۔ ایضاً

۶۹۔ خالد علوی، ڈاکٹر، اسلام کا معاشرتی نظام، ص ۶۳۹

۷۰۔ رفیق احمد، ڈاکٹر، "اسلامی ایشیا کا اقتصادی بلاک...... فکرِ اقبال کی روشنی میں"، مشمولہ مجلہ اقبال، ص ۲۱

۷۱۔ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، ص ۳۸۱

72. Huntington,"Clash of Civilizations",See part-iv

73. Zahid Malik,"Reemerging Muslim World",National Bank Foundation, Laohre, see article on "Muslim World's Economic Relations" by Doctor Rafique Ahmad,PP.66-79

۷۴۔ مثلاً دیکھیے: "ملت بیضا پر ایک نظر"، مشمولہ مقالات اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۵۲ تا ۱۸۳

۷۵۔ رفیق احمد، ڈاکٹر، "اسلامی ایشیا کا اقتصادی بلاک...... فکرِ اقبال کی روشنی میں"، مشمولہ مجلہ سہ ماہی اقبال، ص ۲۹

۷۶۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال- تشریحات جاوید، ص ۱۳۵، ۱۳۶

عورت

''میں اِس بات پر حیران ہوں کہ صنفِ نازک کو مغرب میں جو خاص امتیاز حاصل تھا وہ بتدریج کم ہو رہا ہے۔ اب مرد اپنی اپنی نشستوں کو مستورات کی خاطر خالی نہیں کرتے اور کبھی کرتے بھی ہیں تو بہت کم۔ موٹر کاروں سے اُترتے وقت انہیں اِس بات کا خیال نہیں آتا کہ مستورات پہلے اُتریں اور مرد بعد میں، مردوں کا یہ طرزِ عمل میرے نزدیک قابلِ مذمت نہیں اس لیے کہ یہ عورتوں کا خود پیدا کردہ ہے۔ انہیں کامل آزادی اور مردوں کے ساتھ مساوات کا جنون لاحق ہو گیا ہے۔ اس لیے جو تبدیلی بھی پیدا ہوئی ہے وہ حالاتِ گرد و پیش کا لازمی نتیجہ ہے جس سے مفر کی صورت قطعاً نظر نہیں آتی ...... لیکن بمقابلہ اس کے مشرقی یا اسلامی خواتین کو سابقہ اعزاز و احترام بدستور حاصل ہے۔''(۱)

یہ اقتباس اقبال کے مختصر مضمون ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت'' سے لیا گیا ہے جو ۱۹۳۲ء میں اخبار ریویو پورٹس لندن میں اس وقت شائع ہوا جب اقبال گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے انگلستان گئے۔ یہ روزمرہ زندگی کا عام مشاہدہ ہے جو آج بھی ہماری نظروں کے سامنے سے بار بار گزرتا ہے اور جس سے اسلامی اور مغربی معاشرے میں خواتین کی حیثیت کے بارے میں اندازہ ہوتا ہے۔

تہذیب و معاشرت کی بنیادی اکائی خاندان ہے۔ اقبال کے نزدیک ''خاندانی وحدت'' ''بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزوِ اعظم ہے۔''(۲) اگر یہ وحدت منتشر ہو جائے تو پورا معاشرہ منتشر ہو کر رہ جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ خاندان ایک ایسا ادارہ ہے جو انسان کے روّیے اور طرزِ عمل کی تعمیر و تشکیل کرتا ہے چنانچہ ''رومی تہذیب اِسی کے سبب زوال کا شکار ہوئی اور دورِ حاضر کے متمدن اور مہذب معاشرے بھی اسی کے انتشار کی وجہ

سے فساد کا شکار ہیں۔" (۳) چونکہ خاندانی ادارے ہی میں افراد کے تہذیبی طور طریقوں کی پرورش ہوتی ہے اس لیے اقبال کے نزدیک اسلام میں خاندانی نظام کو غیر معمولی اہمیت دی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال عائلی نظام کے استحکام پر زور دیتے ہیں اور اس امر کو اجاگر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ خاندان کے عناصر ترکیبی (شوہر، بیوی، بچہ، ماں، بہن، باپ) اپنے اپنے فرائض منصبی کو پہچانیں اور خاندانی استحکام کے ذریعے تہذیبی استحکام کا ذریعہ بنیں۔

جدید مغربی تہذیب، جس نے زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا ہے، تہذیب وتمدن کے اس بنیادی شعبے پر بھی اپنے دوررس اثرات مرتب کیے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مغربی تہذیب نے عورت کو نہ جانے کتنی ہی جکڑ بندیوں سے نجات دلائی ہے لیکن اس کے باوجود عورت کی یہ آزادی خود عورت پر اور اس کے ساتھ تہذیب وتمدن پر ایک انوکھے استبداد کی صورت میں اُبھری ہے۔ جسے اسلامی معاشرے بجا طور پر چیلنج کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ خود ہنٹنگٹن نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مغرب کے اخلاقی انحطاط میں خاندان کی ٹوٹ پھوٹ جس میں طلاق کی شرحوں، ناجائز بچوں کی پیدائش، نوعمر لڑکیوں کا حاملہ ہونا اور صرف باپ یا صرف ماں پر مشتمل خاندانوں میں اضافہ جیسے مسائل ہیں، جن میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور جو بلاشبہ مسلمانوں کی طرف سے اخلاقی برتری کے دعووں کا اہم سبب ہیں۔ (۴) گویا یہ اہلِ مغرب کا وہ عیب ہے جسے خود مغرب کے مفکرین بھی تسلیم کرتے ہیں اور اس سلسلے میں تشویش کا اظہار کرتے ہیں چنانچہ ہنٹنگٹن اخلاقی انحطاط کا تذکرہ کرنے کے بعد یہ بھی لکھتا ہے کہ مغرب کی آئندہ صحت اور دوسرے معاشروں (بالخصوص مسلم معاشروں پر) اس کے اثر ورسوخ کا دارومدار خاصی حد تک ان رجحانات (اخلاقی انحطاط کے رجحانات) سے کامیابی کے ساتھ نمٹنے پر ہے۔ (۵) ہنٹنگٹن سے پہلے امریکہ کے ایک ممتاز سائنس دان اور حکیم Alexis Carrel جسے طب میں نوبل پرائز بھی مل چکا ہے اپنی مشہور مقبول کتاب "انسانِ نامعلوم" میں جدید تہذیب کے اس رجحان (یعنی پاکیزہ امومت سے محرومی) کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

> "جن عورتوں کے بچہ نہیں ہوتا ان کا ذہن حقیقی طور پر متوازن نہیں ہوتا۔ ایسی عورتیں دوسری کی نسبت بہت جلد پریشان اور بدحواس Nervous ہو جاتی ہیں۔ دراصل عورت کی زندگی میں تولیدگی کو جو اہمیت حاصل ہے اس کو اب تک تسلیم نہیں کیا گیا۔ یہ عمل اس کی شخصیت و کردار کی نشوونما اور ارتقا کے لیے قطعی

ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر اس کی تکمیل ممکن نہیں لہٰذا عورتوں کو اُمومت (ماں بننے) کے خلاف ترغیب دینا پرلے درجے کی حماقت ہے۔ نوجوان لڑکیوں کو ویسی ہی ذہنی اور جسمانی تربیت اور ویسی ہی آرزوئیں نہیں ملنی چاہئیں جیسی کہ لڑکوں کو دی جاتی ہیں۔ تعلیم دینے والوں کا فرض ہے کہ مرد اور عورت کے ذہنی اور بدنی کوائف میں جو فرق ہے اس کو ملحوظ خاطر رکھیں اور اس کے فطری تقاضوں کو سمجھیں۔ عورتوں اور مردوں کے درمیان کبھی نہ مٹنے والے اختلافات موجود ہیں اور نہایت ضروری ہے کہ مہذب دنیا کی تعمیر نو میں ان کا پورا پورا خیال رکھا جائے۔"

یہی مصنف اسی کتاب میں ایک اور جگہ لکھتا ہے:

"نسل کی بقا کے لیے صحت مند تولیدگی از بس ضروری ہے۔ لیکن ہمارے ہاں جوں جوں تہذیب بڑھ رہی ہے تولیدگی کا مذاق اور معیار گرتا جا رہا ہے۔ عورتیں شراب اور تمباکو نوشی سے اپنی صحت برباد کر رہی ہیں۔ وہ اپنے آپ کو دبلا پتلا دکھانے کے شوق میں غذا سے پرہیز کی ایک خطرناک راہ پر پڑتی ہیں یہ عیب ان میں موجودہ تعلیم کی بدولت اور تحریکِ نسواں کے پھیل جانے اور خود غرضی کا رجحان بڑھ جانے سے پیدا ہوا ہے۔ اس کی ذمہ داری معاشی حالات، اعصابی عدم توازن، ازدواجی زندگی کے عدم استحکام اور اس اندیشے پر ہے کہ بچے کہیں کمزور یا بدچلن پیدا نہ ہوں۔ قدیم خاندانوں کی عورتیں جن کے بچے اچھے ہو سکتے ہیں اور جوان کی عمدہ غور و پرداخت کی اہل ہیں قریب قریب بانجھ ہو چکی ہیں۔ ان حالات میں جب تک ہمارے اندازِ فکر اور طرزِ معاشرت میں بنیادی انقلاب رونما نہیں ہوتا اور ہماری نظروں کے سامنے ایک نصب العین نہیں آ جاتا پیدائش کی شرح بہتر ہونے کی کوئی اُمید نہیں ہے۔"(٦)

اِس تحریر میں امومت کی اہمیت اور عورت کی تعلیم و تربیت اور ترقی میں اس کے نفسیاتی اور نسوانی تقاضوں کو ملحوظ رکھنے کی تلقین کی گئی ہے۔ اِس کے ساتھ ساتھ مغربی تہذیب میں تحریکِ نسواں کے تحت پیدا ہونے والے

ازدواجی زندگی کے عدم استحکام، امومت سے گریز، نسوانی وفطری تقاضوں کو نظر انداز کر کے مطلق صنفی مساوات پر تنقید کی گئی ہے۔ اقبال نے ''ضربِ کلیم'' میں شامل عورت کے عنوان سے نو نظموں، رموزِ بیخودی کے ۲۳ویں، ۲۴ ویں، ۲۵ویں باب اور مختلف تحریروں مثلاً ''قومی زندگی''، ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر''، ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت''، ''شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ'' وغیرہ میں انھی موضوعات اور ان سے وابستہ دیگر موضوعات کو اختیار کیا ہے۔

چونکہ خاندانی نظام میں بنیادی حیثیت ماں کی ہے۔ خاندانی نظام کا استحکام اور تہذیب وتمدن میں اس کا کردار اور پھر خود نسل انسانی اور تہذیبی بقا کا انحصار سب سے زیادہ مامتا کے جذبے پر ہے۔ ماں کی حیثیت سے عورت جو دکھ اور ذمہ داریوں کا بوجھ اپنے ناتواں کندھوں پر اُٹھاتی ہے، زندگی کی تعمیر وتشکیل اسی بنیاد پر ہے۔ چنانچہ اقبال کی نظر میں سب سے اہم اور بنیادی حیثیت ماں کی ہے اسی لیے اقبال نے عورت کو اور خاندانی نظام کو کبھی بھی ماں یا امومت کے تصور سے الگ کر کے نہیں دیکھا۔

عورت کی آزادی، جو مغربی تہذیب کا شاخسانہ ہے اسی سے پاکیزہ امومت سے محرومی کا سلسلہ وابستہ ہے۔ یہ عورت پر اور تہذیب انسانی پر ایک انوکھا ستم ہے جس نے عورت کو اس کے فطری جوہر اور عظمت سے محروم کرنے کی کوشش کی ہے۔ تحریکِ آزادیٔ نسواں کے اس پہلو سے اقوامِ مشرق بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال عورت کے مغربی طرزِ آزادی کو بھی مغربی استعمار کا شاخسانہ تصور کرتے ہیں۔ چونکہ مغرب میں اخلاقی انحطاط کی بدولت ''پاکیزہ امومت'' سے انکار کا تصور موجود ہے اس لیے اقبال نے سب سے زیادہ ''امومت کی اہمیت'' کے مسئلے کو اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً رموزِ بیخودی کے ۲۳ویں باب کا عنوان ہے: ''در معنی ایں کہ بقائے نوع از امومت است وحفظ واحترام امومت اسلام است''(۷) اقبال کے نزدیک مغربی تحریکِ آزادیٔ نسواں میں پاکیزہ امومت سے انکار کا پہلو موجود ہے جبکہ اسلام میں امومت عین دین وایمان ہے۔

اسلام تہذیبی وتمدنی زندگی میں عورت کے خاص مقام ومرتبے کو تسلیم کرتا ہے۔ قرآن نے ھن لباس لکم و انتم لباس لھن (وہ تمہارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے لباس ہو) کہہ کر عورت اور مرد کو معاشرتی وتہذیبی اغراض میں ایک دوسرے پر منحصر اور مددگار ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ اقبال عورت اور مرد کی صلاحیتوں کو ایک دوسرے کا تکملہ قرار دیتے ہیں۔ تہذیب وتمدن کی تکمیل کے لیے دونوں کا وجود ضروری ہے، تہذیبی ترقی کے لیے ضروری ہے

کہ دونوں اپنے اپنے وظائف و فرائض اپنی اپنی صلاحیتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے سرانجام دیں۔ اور ایک دوسرے کے مددگار بنیں۔

پوششِ عریانیِ مرداں زن است | حسنِ دلجو عشق را پیراہن است

(رموزِ بیخودی، کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۴۹/۱۴۹)

مرد و زن وابستۂ یک دیگر اند | کائناتِ شوق را صورت گر اند

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۹/۶۵۷)

عورت کی عظمت و اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ جنت کو ماؤں کے قدموں تلے بتایا گیا ہے۔ اس سے ایک طرف تو عورت کی عظمت اُجاگر ہوتی ہے دوسری طرف امومت کی اہمیت بھی واضح ہوتی ہے۔ کیونکہ جنت صرف عورت کے نہیں بلکہ اس عورت کے قدموں تلے ہے جو ماں ہے۔

آنکہ نازد بر وجودش کائنات | ذکرِ او فرمود با طیب و صلوٰۃ

گفت آں مقصودِ حرفِ کن فکاں | زیرِ پائے امہات آمد جناں

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۴۹، ۱۵۰/۱۴۹، ۱۵۰)

مغرب میں عورت کی موجودہ حیثیت اور موجودہ تحریکِ آزادئ نسواں نشاۃ الثانیہ، صنعتی انقلاب اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے سرمایہ دارانہ نظام، انقلاب فرانس اور جدید جمہوریت کے نتیجے میں پیدا ہوئی۔ سرمایہ دارانہ انفرادیت نے مغرب میں خاندان کے ادارے کو درہم برہم کر کے رکھ دیا ہے۔ عورت ایک کھلونا بن کر رہ گئی ہے اور نسوانیت ایک تماشا۔ اولاد آغوشِ مادر سے محروم ہو رہی ہے لہٰذا اس کی صحیح تربیت نہیں ہو پا رہی۔ شوہر اور بیوی کے درمیان ایک خلیج سی حائل ہو رہی ہے۔ یہ اقبال کے لفظوں میں ''مرگِ امومت'' (۸) ہے۔ جو سراسر اسلام کے تصور سے متصادم ہے۔ اسلام امومت کا گہوارہ اور آزادی کا پروانہ ہے۔ اس کی تہذیبی قدریں غیر فطری رسم و رواج کی تمام زنجیروں کو کاٹ ڈالتی ہیں۔ اس آزادی کو متوازن رکھنے کے لیے اور تہذیب و تمدن کی فلاح کے لیے کچھ حد بندیاں قائم کی گئی ہیں تاکہ انسان اپنی خواہشات کے تحت حیوانیت میں مبتلا نہ ہو جائے اور جنسی بے راہ روی، معاشرے کی اخلاقی اقدار کو توڑ پھوڑ کر نہ رکھ دے جس کے مظاہرے آج یورپ کی جنسی زندگی میں عام ہیں۔ یہ مغرب کے ابلیسی نظام کا ایک پہلو ہے۔ جس نے مغرب کے مرد اور عورت کو حیوانیت کی سرحدوں میں داخل کر دیا ہے۔

ایمنسی پیشن Emancipation (مردوں کے غلبے سے آزادی/تحریکِ آزادیٔ نسواں) جس کا تذکرہ اقبال نے اپنے مضمون ''شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ'' (۹) میں کیا ہے۔ یہ اقبال ہی کے زمانے میں فعال ہو چکی تھی۔ اقبال کے نزدیک یہ عائلی نظام کے لیے ایک خطرہ تھی۔ جس کو اسلام معاشرے میں کلیدی حیثیت دیتا ہے۔ اس کے بارے میں ڈاکٹر ابن فرید ''اقبال کا عمرانیاتی مطالعہ'' میں لکھتے ہیں کہ:

> ''اس تحریک کے ذریعے اس زمانے ہی سے، عورت کو مرد کے مقابل جارحانہ بغاوت کے جذبے کے ساتھ کھڑا کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے تا کہ عورت خاندانی زندگی کو فطری تقاضوں کے بجائے معاشرتی استحصال تصور کرنے لگے۔ اس طرح خاندان کے دو اہم ستونوں میں رفاقت و مساوات کے بجائے افتراق وعناد پیدا ہو رہا ہے۔ اور خاندان کی بنیادی اکائی تحلیل ہوتی جا رہی ہے (جیسا کہ ہم عصر حاضر میں فینس ممالک اور امریکہ میں مشاہدہ کر رہے ہیں) اقبال اس عائلی بحران کو خوش آمدید کہنے کو تیار نہیں تھے چنانچہ انہوں نے ہمیشہ عائلی حقوق و فرائض پر اصرار کیا۔'' (۱۰)

ان کے نزدیک:

> ''مسلمان عورت کو جماعتِ اسلامی میں بدستور اسی حد کے اندر رہنا چاہیے جو اسلام نے اس کے لیے مقرر بھی کردی ہیں۔'' (۱۱)

آزادیٔ نسواں کی بے راہ روی مغرب میں کس حد تک جا سکتی ہے اس کے لیے اقبال نے جاوید نامہ میں ''فلک مریخ'' پر ''دوشیزۂ مریخ'' کا خاکہ اور احوال بیان کیا ہے جو اپنی نبوت کا دعویٰ کرتی ہے۔ یہ دوشیزہ فرنگستان کی رہنے والی ہے اور یورپ کی نسوانی تحریک کی پیغمبر ہے۔ یہ دوشیزہ عشق اور آئین عشق سے بے خبر ہے اور اس کا سینہ جوانی کے جوش سے عاری ہے۔ اس کا پیغام صنفِ نازک کو مرد کی غلامی سے آزادی کرانا اور مطلق مساوات ہے۔ مختصراً اس کی تعلیم کو سمجھنے کے لیے ''تذکیرۂ نبیہ مریخ'' (مریخ کی نبیہ کا وعظ) سنیے:

اے زناں! اے مادراں! اے خواہراں	زیستن تا کے مثالِ دلبراں؟
دلبری اندر جہاں مظلومی است	دلبری محکومی و محرومی است
درد و گیسو شانہ گردانیم ما	مرد را نخچیر خود دانیم ما

مرد صیادی بہ نخچیری کند گردِ تو گردد کہ زنجیری کند
خود گدازی ہائے او مکر و فریب درد و داغ و آرزو مکر و فریب
گرچہ آں کافر حرم سازد ترا مبتلائے درد و غم سازد ترا
ہمبرِ او بودن آزارِ حیات وصلِ او زہر و فراقِ او نبات
مارِ پیچاں! از خم و پیچش گریز زہرِ ہائش را بخونِ خود مریز
از اُمومت زرد روئے مادراں! اے خنک آزادئ بے شوہراں!

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۱۱/ ۶۹۹)

اس کے بعد وہ جدید ترین میڈیکل سائنس کے حوالے سے عورتوں کو سمجھاتی ہے کہ زمانے کے انداز بدلے گئے ہیں۔ سائنس نے اقدار کو بالکل ملیامیٹ کر کے رکھ دیا ہے۔ آزادی وہی اچھی ہے جس میں شوہروں کا عمل دخل نہ ہو۔ اب نسلِ انسانی بغیر عورتوں کے جاری رہ سکے گی۔ اعجازِ فن (سائنس) کی بدولت جنین ہی میں بچے کو دیکھا جا سکے گا۔ حسب خواہش اولاد پیدا کی جا سکے گی، ضرورت کے تحت لڑکے ہوں گے اور ضرورت کے تحت لڑکیاں۔ اگر حسب مراد حسب ضرورت بچہ نہ ہو تو بے خوف ہو کر مارڈالنا عین دین ہوگا۔ (اسقاطِ حمل)۔ مرد کے بغیر بھی بچے پیدا ہو سکیں گے۔ زندگی کا ساز مضراب کے بغیر ہی اپنے نغمے پیدا کر سکے گا۔ پس اے عورت اُٹھ! مرد سے آزاد ہو جا۔ مرد کی طرح آزاد ہو جا۔ عورت اپنی انفرادیت اسی وقت حاصل کر سکتی ہے جب وہ مرد سے جدا ہو جائے۔

آمد آں وقتے کہ از اعجازِ فن می تواں دیدن جنین اندر بدن
حاصلے برداری از کشتِ حیات ہر چہ خواہی از بنین و از بنات
گر نباشد بر مرادِ ما جنین بے محابا کشتنِ او عینِ دیں
پرورش گیرد جنیں نوعِ دگر بے شبِ ارحام در یابد سحر
لالہ ہا بے داغ و با دامانِ پاک بے نیاز از شبنمے خیزد زخاک
خود بخود بیروں فتد اسرارِ زیست نغمہ بے مضراب بخشد تارِ زیست
آنچہ از نیساں فرو ریزد مگیر اے صدف در زیرِ دریا تشنہ میر
خیز و با فطرت بیا اندر ستیز تا ز پیکارِ تو حُر گردد کنیز

رستن از ربطِ دو تن توحیدِ زن   حافظِ خود باش و بر مرداں متن

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۱۱، ۱۱۲/ ۶۹۹، ۷۰۰)

''دوشیزۂ مریخ'' کا یہ وعظ ''فرنگ'' کی تحریکِ آزادیٔ نسواں کا منشور اور آئین ہے اور مغرب کی لادین تہذیب سے وابستہ ہے۔ رومیؒ اس پر یوں تنقید کرتے ہیں:

مذہبِ عصرِ نو آئینے نگر   حاصلِ تہذیبِ لا دینے نگر

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۱۲/ ۷۰۰)

مغرب کی یہ انتہا پسند آزادہ روی ''مرگِ امومت'' ہے اور ''اس کا ثمر بھی موت ہے'' اقبال نے یورپ میں آزادیٔ نسواں (Woman Emancipation) کی تحریک کے برے نتائج بچشمِ خود ملاحظہ کیے۔ ان کی بصیرت نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ یہ تحریک انتہا پسندی کی طرف جا رہی ہے۔ اس تحریک کی بدولت خواتین فرائض امومت سے پہلو تہی کر رہی ہیں۔ اگر خواتین بچوں کی پیدائش اور تربیت کے فریضے سے آزاد ہو گئیں تو پیچیدہ تہذیبی مسائل پیدا ہو جائیں گے۔ تحریکِ آزادیٔ نسواں کے انتہا پسندانہ روّیے پر اقبال یوں تنقید کرتے ہیں:

تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ امومت
ہے حضرتِ انساں کے لیے اس کا ثمر موت
جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۰۸/ ۶۰۸)

یہاں اس امر کا تذکرہ ضروری ہے کہ خود اسلام عورت کی آزادی، مساوات اور عظمت و انفرادیت کا قائل ہے۔ چنانچہ اسلام کے یہ تصورات اقبال کے ہاں بھی موجود ہیں۔ اسلام نے بھی عورت کو وہی حقوق دیے ہیں جو مرد کو۔ لیکن اسلام مرد اور عورت کے نفسیاتی اور جسمانی تقاضوں کو ملحوظ رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلام دونوں کی فطرت اور نفسیات کے مطابق آزادی اور مساوات عطا کرتا ہے جبکہ مغربی تہذیب اور مغربی تحریکِ نسواں نفسیاتی و جسمانی تقاضوں کو نظر انداز کر کے یہ آزادی اور مساوات حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے جو فطرت کے خلاف ہے۔ بلاشبہ اسلام عورت کی ترقی کے خلاف نہیں ہے لیکن ان بعض اصولوں کے یقیناً خلاف ہے جو مغربی تہذیب اور آزادیٔ نسواں کی تحریک اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اختیار کر رہی ہے۔ طالب حسین سیال نے

اپنے مقالے ''اقبال اور انسان دوستی'' میں درست لکھا ہے کہ:

دورِ حاضر میں عورت اور مرد کو الگ الگ اور آزاد اشخاص کی حیثیت سے دیکھا جا رہا ہے۔ ان کا نعرہ یہ ہے کہ عورت کو ماں، بہن، بیٹی کی حیثیت سے نہ دیکھو بلکہ اس کو ایک انسان، ایک عورت کی حیثیت سے دیکھو۔ اس تصور نے بلاشبہ عورت کو ایک نیا اعتماد بخشا ہے، اس کو معاشی انحصار سے نکال کر ایک آزاد، فعال معاشی شخصیت کا درجہ دیا ہے لیکن عورت کی اس معاشی آزادی، آزاد خیالی اور من مانی حیثیت سے خاندانی نظام بڑا متاثر ہوا ہے۔ اخلاقی اور سماجی مسائل اس پر مستزاد ہیں۔ اب تو اہل یورپ بھی خاندانی نظام کے دگرگوں ہونے اور جنسی بے راہ روی کے مسائل کی سنگینی سے پریشان ہیں۔ اقبال بحیثیت انسان عورت کی عظمت اور اس کے حقوق کے قائل ہیں.......... لیکن اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کے بتائے ہوئے تصورات اور طریقوں سے عورت کے مسائل حل نہیں ہوتے بلکہ اس کے مسائل اور بڑھ جاتے ہیں.... .... اقبال کے خیالات کو دورِ حاضر کے مغربی معاشروں کے تناظر میں دیکھا جائے تو کافی وزنی معلوم ہوتے ہیں.... .... تمدنی حالات کے بدلنے کے ساتھ مرد اور عورت کے کردار (Role) میں بھی تبدیلیاں آجاتی ہیں البتہ عورت اپنی بنیادی ذمہ داریوں سے پہلوتہی نہیں کرسکتی اس کی ثانوی ذمہ داریوں میں تبدیلیاں آتی رہیں گی.... .... اقبال بحیثیت انسان عورت کی عظمت، اہمیت اور اس کے حقوق کے معترف تھے وہ عورت کے مفاد ہی میں اس کی نسوانیت کو محفوظ رکھنے کا مشورہ دیتے ہیں.........''(۱۲)

عزیز احمد نے ''دوشیزۂ مریخ'' کی تقریر سے ایک اہم ترین نکتہ پیدا کیا ہے جو تحریکِ نسواں کے مثبت اور منفی پہلوؤں کو ابھارتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس تحریک کے کون سے پہلوؤں کو اقبال کی تائید حاصل ہے اور کون سے پہلوؤں کو مخالفت۔ یا یوں کہیے کہ اقبال کے نزدیک اسلام کس حد تک اس تحریک کی حمایت یا تردید کرسکتا ہے۔ عزیز احمد کا یہ جرأت مندانہ بیان دیکھیے جو یقیناً قدامت پرستوں اور تنگ نظر لوگوں کے لیے ایک چیلنج

کی حیثیت رکھتا ہے۔

''دوشیزۂ مریخ کی بغاوت کا اعلان بہت صحت مند ہے اور اسے ہر آزاد خیال اور انسان دوست تحریک جائز سمجھے گی۔ بے شک اِس بغاوت میں ذرا شدت ہے اور امومت سے انکار بھی شامل ہے۔ لیکن یہ اس بغاوت کا منفی پہلو ہے مگر اقبال نے اس تقریر کو اس طرح دہرایا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو اس کے لفظ لفظ سے اختلاف ہے۔ لیکن دراصل جب دوشیزۂ مریخ یہ کہتی ہے کہ ہم دلبری کب تک کرتے رہیں گے تو وہ یہ کہہ رہی ہے کہ ہم کب تک مردوں کے لیے محض کھلونا یا گھر کے دوسرے سامان کی طرح آرائش کی ایک چیز بنے رہیں گے۔ کب تک ہمارا جسم مرد کی ملکیت رہے گا۔ یہ الفاظ تو دوشیزۂ مریخ کے ہیں مگر مخالفانہ طنز اقبال کا ہے۔''(۱۳)

یہ اقبال کا وہ لچکدار، روشن خیال اور معتدل انداز ہے جس کے ذریعے وہ مغربی تہذیب کا تجزیہ کرتے وقت اس کے صحت منداور غیر صحت مند پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اور بتاتے ہیں کہ مغربی تہذیب کے کون سے پہلو اسلامی تہذیب سے ہم آہنگ ہو سکتے ہیں اور کون سے متصادم، کون سے پہلو انسانی تہذیب وتمدن کے لیے مضر ہیں اور کون سے صحت بخش۔

لیکن مغرب کا ردّیہ اسلام اور مسلم معاشرے کے متعلق آج بھی تنگ نظری پر مبنی ہے۔ اس تنگ نظری کی وجہ مستشرقین کا اپنا تعصب اور خود مسلم معاشرے اور فقہا کی کم نظری ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

''مغربی علماء نے حقوقِ نسواں کے متعلق مذہب اسلام پر بعض بڑے بے جا اعتراض کیے ہیں لیکن یہ اعتراض مذہب اسلام پر نہیں ہیں جیسا کہ ان علماء نے خیال کیا ہے بلکہ ان کی آماجگاہ وہ استدلالات ہیں جو فقہائے اسلام نے کلامِ الٰہی کے وسیع اصولوں سے اخذ کیے ہیں۔ اور جن کی نسبت یہ کہا جا سکتا ہے کہ فردی اجتہادات مذہب کے کوئی ضروری اجزاء نہیں ہیں۔ ان تمام اعتراضات کا مقصد ومدعا یہی ہے کہ اصولِ مذہب اسلام کی رُو سے عورت کی حیثیت محض غلامانہ ہے لیکن ذرا سوچنے کا مقام ہے جس نبیؐ نے بنی نوع انسان کے ایک

بہت بڑی گروہ یعنی غلاموں کو حقوق کی رُو سے مساوی کر دیا، یہ کس طرح ممکن تھا
کہ وہی بنی نوع انسان کے ایک نہایت ضروری حصے کو جس کو اس نے اپنی تین
محبوب ترین اشیاء میں شامل کیا ہے غلاموں کی صورت میں منتقل کر دیتا۔'' (۱۴)

اقبال کے نزدیک مغرب سے پہلے اسلام نے عورت کی سماجی، تہذیبی، معاشی و انفرادی اور انسانی حیثیت کو تسلیم کر لیا تھا اور اسے اس قدر عزت وعظمت سے نوازا کہ وہ تمدنی بنیاد قرار پائی۔

''عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے۔ ماں اور بیوی دو ایسے پیارے لفظ
ہیں کہ تمام مذہبی اور تمدنی نیکیاں ان میں مستتر ہیں۔ اگر ماں کی محبت میں حب
وطن اور حب قوم پوشیدہ ہے جس میں سے تمام تمدنی نیکیاں بطور نتیجے کے پیدا
ہوتی ہیں، تو بیوی کی محبت اس سوز کا آغاز ہے جس کو عشق الٰہی کہتے ہیں۔ پس
ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی
قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔ مرد کی تعلیم صرف ایک فردِ
واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔
دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی اگر اس قوم کا آدھا حصہ مطلق جاہل رہ
جائے...... تعددِ ازدواج کا دستور بھی اصلاح طلب ہے۔ اس میں کچھ نہیں کہ اس
کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق روحانی وجہ پر مبنی ہے اور علاوہ اس کے ابتدائے
اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی اہمیت بھی تھی۔ مگر جہاں تک میں
سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ موجودہ
حالت میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور
امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔'' (۱۵)

اقبال کے نزدیک اسلام عورتوں، مردوں کو عام تبادلۂ خیالات اور اس کے نتیجے میں میل جول پر کوئی پابندی نہیں لگاتا لیکن اس آزادی پر شرم وحیا کی حد عائد کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک آزادانہ میل جول اس وقت ہو سکتا ہے جب افرادِ اقوام ذہنی طور پر اتنے صحت مند ہوں کہ جنسی ہیجان اور اخلاقی بے راہ روی کا شکار نہ ہو سکیں۔ جیسا کہ ابتدائے اسلام میں تھا۔

اسی اعتبار سے ان کے نزدیک پردہ بھی ایک ذہنی روّیے کا نام ہے جو دل میں موجود ہوتا ہے اگر یہ ذہنی روّیہ پیدا ہو جائے تو آزادیٔ نسواں کا علمبردار اسلام سے زیادہ کوئی نہیں۔ اس ضمن میں لکھتے ہیں:

''عورتوں کے حقوق کے ضمن میں پردے کا سوال بھی غور طلب ہے کیونکہ کچھ عرصے سے اس پر بڑی بحث ہو رہی ہے۔ بعض مسلمان جو مغربی تہذیب سے متاثر ہو گئے ہیں اس دستور کے سخت مخالف ہیں۔ اور اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اور حال کے دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ صورت نہیں تھی۔ جو آج کل ہندوستان میں ہے۔ لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر سخت زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا چونکہ اقوامِ ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے بہت کچھ ترقی نہیں کی۔ اس واسطے اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا۔ ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جا سکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی عام اجازت دی جا سکتی ہے۔''(۱۶)

پردے اور برقع کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہندوستان اور بعض اسلامی ممالک کی بے شمار عورتیں برقع استعمال نہیں کرتیں۔ دراصل برقع (پردہ) دل کی ایک خاص کیفیت کا نام ہے اور اس کیفیت قلب کو تقویت کے لیے بعض عملی مثالوں کی ضرورت ہے جو ہر ملک او رقوم کے انفرادی حالات پر موقوف ہے۔''(۱۷)

اسلام شادی کے معاملے میں بھی بے حد فراخ دل واقع ہوا ہے۔ اقبال کا یہ بیان ہمارے عہد کے مطابق اور ہمارے عہد کی ضرورت ہے:

''ان تمام اصلاحوں کے علاوہ شادی کی بعض قبیح رسوم قوم کی توجہ کی محتاج ہیں۔ نارضامندی کی شادیاں مسلمانوں میں عام ہو رہی ہیں جن کی وجہ سے ۹۹ فیصد

اسلامی گھروں میں اس بات کا رونا رہتا ہے کہ میاں بیوی کی آپس میں نہیں بنتی۔ منگنی کا دستور نہایت مفید ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ شادی سے پہلے میاں بیوی کو اپنے بزرگوں کے سامنے ملنے کا موقع دیا جائے۔ تاکہ وہ ایک دوسرے کی عادات اور مزاج کا مطالعہ کر سکیں۔ اور اگر ان کے مذاق قدرتاً مختلف واقع ہوئے ہیں تو منگنی کا معاہدہ فریقین کی خواہش سے ٹوٹ سکے۔ لیکن افسوس ہے کہ موجودہ دستور کے مطابق فانکحوا ما طاب لکم من النساء پر پورا عمل نہیں ہو سکتا۔ لڑکا خواہ منگنی سے پہلے اپنے سسرال کے گھر میں جاتا ہی ہو، منگنی کے بعد تو اس کو اس گھر سے ایسی پرہیز کرنی ہوتی ہے جیسے ایک متقی کو مے خانے سے۔ تاہم اگر اس کی اصلاح کر دی جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ دستور مفید ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں مغربی دستور ''کورٹ شپ'' کی تمام خوبیاں موجود ہیں اور نقائص معدوم۔'' (۱۸)

تعددِ ازواج کے بارے میں اسلام کے حتمی مؤقف کو واضح کرتے ہیں کہ:

''بہر حال اسلام میں تعددِ ازواج کوئی دائمی ادارہ نہیں ہے۔ اسلامی قانون کے مطابق ریاست کے ذریعے ان تمام قانونی اجازتوں کو منسوخ بھی کیا جا سکتا ہے جن سے کسی سماجی بدعنوانی کے پھیلنے کا امکان پیدا ہو جائے۔'' (۱۹)

''اسلام میں تعددِ ازواج کا حکم نہیں دیا گیا محض اجازت ہے زندگی میں ایسے حالات یقیناً پیدا ہوتے ہیں جب تعدد کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمان مردوں نے اس اجازت سے بے جا فائدہ اُٹھایا۔ جرمنی میں ایک موقع پر یہ ضرورت پیش آ گئی تھی۔ آخر عہد نامۂ ویسٹ فیلیا (West Phalia) میں بیس سال کے واسطے ہر مرد کے لیے تعددِ ازواج کو جائز قرار دیا گیا۔'' (۲۰)

اسی طرح طلاق جیسے الجھے ہوئے مسئلے کی صراحت انہوں نے اس طرح کی ہے:

''اسلام میں طلاق کے قوانین بھی خاصا متوجہ کرتے ہیں مسلمان عورت کو اپنے شوہر کے ساتھ طلاق کا حق حاصل ہے اسے قانونی اصطلاح میں ''تفویض''

کہتے ہیں۔''(۲۱)

''یورپ میں طلاق حاصل کرنا مشکل تھا۔مسلمانوں میں یہ شکایت کبھی خاص طور پر پیدا نہیں ہوئی۔اعتراض کیا جاتا ہے کہ اسلام میں عورت کو(مرد کی طرح) طلاق دینے کا حق نہیں ہے . آپ کو شاید معلوم نہیں کہ ہمارے علماء نے کبھی اس بات کی توضیح ہی نہیں کی کہ نکاح کے وقت عورت کہہ سکتی ہے کہ جو حق اسلام نے تم کو(مرد کو) دیا ہے وہی اس وقت مجھے دو تو پھر نکاح ہوگا۔یا یہ حق میرے کسی قریبی تعلق والے کو دے دیا جائے. جب انگلستان میں طلاق کی آسانی ہوئی تو بیشتر عورتیں ہی تھیں جنہوں نے عدالتوں میں طلاق کی درخواستیں دینا شروع کر دیں۔''(۲۲)

مغرب میں جائداد کی ملکیت کے معاملے میں اب بھی عورتیں مردوں سے بہت پیچھے ہیں(۲۳)اقبال لکھتے ہیں:

''اگر آپ ان حقوق پر نظر ڈالیں جو اسلام نے عورتوں کو دیے ہیں تو آپ پر واضح ہو جائے گا کہ اس مذہب نے عورت کو کسی طرح مرد سے ادنیٰ درجہ پر نہیں رکھا۔سب سے پہلے یہ دیکھیے کہ عورت وراثت رکھتی ہے۔سب سے اوّل اسلام ہی نے اس امر کا اعلان کیا کہ عورت اپنی علیحدہ جائداد کا حق رکھتی ہے۔یورپ کے کئی ملکوں میں اب تک آپ کی بہنوں کو علیحدہ جائداد کا حق حاصل نہیں ان تمام امور میں یورپین قومیں یا تو اسلام کا تتبع کر رہی ہیں یا خود فطرت نے اب انہیں اس طرف توجہ دلا دی ہے۔مجھے یقین ہے کہ یورپ نے بھی وضع قانون کے معاملے میں اسلام سے بہت سیکھا ہے۔''(۲۴)

عورت کسی بھی قوم کی تہذیبی روایات کو پروان چڑھانے میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے اور جس طرح مرد پر اور تہذیب و ثقافت پر اپنی شخصیت اور کردار سے نتیجہ خیز اثرات مرتب کرتی ہے، اسلام بہر حال اس کا اعتراف کرتا ہے۔اقبال کو احساس تھا کہ اگرچہ مسلمان معاشرے میں عورت سے تغافل برتا گیا ہے اس کے باوجود عورت اپنے منصب کو پورا کرتی رہی ہے۔یہ اس کی وفاداری، قوت برداشت اور عظمت کی واضح دلیل ہے۔لکھتے ہیں:

''میرا یہ عقیدہ رہا ہے کہ کسی قوم کی بہترین روایات کا تحفظ بہت حد تک اس قوم

کی عورتیں ہی کر سکتی ہیں...... اگر چہ انحطاط کے دور میں عورت کے حقوق سے بے پروائی ہوئی۔ مسلمان مردوں نے مسلمان عورتوں سے تغافل برتا، لیکن عورت باوجود اس تغافل کے اپنا منصب پورا کرتی رہی۔ کوئی ایسا شخص نہ ہوگا جو اپنی ماں کی تربیت کے اثرات اپنی طبیعت میں نہ پاتا ہو، بہنوں کی محبت اس کے دل پر اپنا نشان نہ چھوڑتی ہو، وہ خوش نصیب شوہر جن کو نیک بیویاں ملی ہیں خوب جانتے ہیں کہ عورت کی ذات مرد کی زندگی کے ارتقا میں کس حد تک اس کی ممد و معاون ہے۔"(۲۵)

اقبال نے عورت کی سیرت گری کو رموزِ بیخودی میں بھی واضح کیا ہے:

شفقتِ او شفقتِ پیغمبر است　　سیرتِ اقوام را صورت گر است

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۴۹/۱۴۹)

اسلام نے مرد اور عورت میں قطعی طور پر مساوات پیدا کی ہے مرد اور عورت ایک دوسرے کے شانہ بشانہ کام کر سکتے ہیں۔ صرف جسمانی، نفسیاتی، جذباتی اور فطری صلاحیتوں اور تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے حقوق و فرائض کے ضمن میں کچھ فرق کیا گیا ہے جو تہذیب و تمدن کے ارتقا کے لیے بے حد ضروری ہے۔ کیونکہ اگر ان تقاضوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو نہ صرف خاندانی نظام منتشر ہو جائے گا بلکہ تہذیب تمدن کی شکل و صورت مسخ ہو جائے گی۔ جس کا مظاہرہ مغربی تہذیب اپنی عائلی زندگی کے حوالے سے کر رہی ہے۔ عورت اور مرد کی مساوات کے بارے میں اقبال نے "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" ۱۹۱۰ء میں یوں لکھا تھا:

"بحوائے آیۂ کریمہ "الرجال قوامون علی النساء" میں مرد اور عورت کی مساواتِ مطلق کا حامی نہیں ہو سکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ قدرت نے ان دونوں کے تفویض جدا جدا خدمتیں کی ہیں اور ان فرائض جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے۔"(۲۶)

لیکن ۱۹۲۹ء میں انجمن خواتین اسلام مدراس کے سپاسنامے کا جواب دیتے ہوئے اپنے مؤقف پر نظر ثانی کی اور اپنی تقریر "شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رُتبہ" میں "مساوات" اور "فرائض جداگانہ" کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر بیان کیا۔ دیکھیے کتنا مدلل اور حتمی لہجہ ہے:

''مجھے یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ اسلام میں مرد وزن میں قطعی مساوات ہے۔ میں نے قرآن کریم کی آیت سے یہی سمجھا ہے۔بعض علماء مرد کی فوقیت کے قائل ہیں۔جس آیت سے شک کیا جاتا ہے وہ مشہور ہے''الرجال قوامون علی النساء''عربی محاورے کی رو سے اس کی یہ تفسیر صحیح معلوم نہیں ہوتی کہ مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہے۔عربی گرائمر کی رُو سے قائم کا صلہ جب علیٰ پر آئے تو معنی محافظت کے ہو جاتے ہیں۔ایک دوسری جگہ قرآن حکیم نے فرمایا ھن لباس لکم وانتم لباس لھن۔لباس بھی محافظت کے لیے ہوتا ہے۔مرد عورت کا محافظ ہے۔ دیگر کئی لحاظ سے بھی مرد اور عورت میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں۔

......انسانوں کی زندگی مدنی ہے یعنی انسان مل جل کر زندگی بسر کرتے ہیں۔اس لیے انسانوں کی جماعتوں سے مختلف فرائض متعلق ہیں۔ایک سلسلۂ فرائض انسانی زندگی میں مردوں کا ہے اور ایک عورتوں کا۔یہ فرائض بعض تو خدائی احکام کی رُو سے ہیں اور بعض خود وضع کردہ ہیں،بعض فطری طور پر ہیں،عورت کے بحیثیت عورت اور مرد کے بحیثیت مرد۔بعض خاص علیحدہ علیحدہ فرائض ہیں۔ان فرائض میں اختلاف ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عورت ادنیٰ ہے اور مرد اعلیٰ۔فرائض کا اختلافات اور وجوہ پر مبنی ہے۔مطلب یہ ہے جہاں تک مساوات کا تعلق ہے اسلام کے اندر مرد وزن میں کوئی فرق نہیں۔تمدنی ضروریات کی وجہ سے فرائض میں اختلاف ہے۔مدنی زندگی کے لیے جو احکام ہوں گے وہ فرائض کو مدنظر رکھ کر ہوں گے۔''(۲۷)

اسلام میں مساوات کا یہی تصور ہے کہ سیاسی قومی زندگی میں حصہ لینے کے معاملے میں بھی عورتوں پر کوئی پابندی نہیں۔صرف حد اعتدال اور نفسیاتی وفطری تقاضوں کو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔بالفاظِ دیگر اسلام میں عورتیں اپنے بعض بنیادی فرائض اور حدود کا خیال رکھتے ہوئے زندگی کے مختلف شعبوں میں حصہ لے کر تہذیبی ارتقا میں مددگار ثابت ہو سکتی ہیں اور جہاں تک بنیادی ذمہ داریوں اور فرائض سے عہدہ برا ہونے کے تقاضے کا تعلق ہے تو یہ تقاضا تو مردوں سے بھی ہے۔اقبال لکھتے ہیں:

''فقہ اسلام کی رُو سے ''طلاق کے بعد بھی'' عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے حقوق کی نگہداشت اور دیکھ بھال کرے اور وہ اپنے نام پر تجارت، اجارہ اور قانونی چارہ جوئی کر سکتی ہے..... اسے بحیثیت خلیفۂ اسلام بھی منتخب کیا جا سکتا ہے۔'' (۲۸)

''اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے۔'' (۲۹)

''قرونِ اولیٰ میں عورتیں مردوں کے دوش بدوش جہاد میں شریک ہوئیں۔ حضرت عائشہ پردے میں بیٹھ کر لوگوں کو درس دیتی تھیں۔ خلفائے عباسیہ کے عہد میں ایک موقع پر خلیفہ کی بہن قاضی القضاۃ کے عہدے پر مامور تھیں اور خود فتویٰ صادر کرتی تھیں۔ اب یہ مطالبہ ہے کہ عورت کو ووٹ ملنا چاہیے خلافتِ اسلامیہ میں خلیفہ کے انتخاب میں ہر شخص کو رائے دینے کا حق حاصل تھا۔ نہ صرف مرد بلکہ عورتیں بھی خلیفہ کے انتخاب میں اپنی آواز رکھتی تھیں۔ اسلام تمام معاملات میں اعتدال کو مدنظر رکھتا ہے۔ لمۃ وسطا لتکونو اشھداء علی الناس۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ تمام افراط و تفریط سے پرہیز کیا جائے۔'' (۳۰)

اسلام نے بڑے سادہ، احسن اور معتدل انداز میں مرد و عورت میں مساوات اور آزادی کو قائم کیا ہے۔ اس طرح کہ عائلی زندگی کا نظام بھی قائم و دائم رہتا ہے اور عورت تہذیبی زندگی مین اپنا کردار بھی ادا کرتی رہتی ہے۔ جبکہ مغرب میں آزادیٔ نسواں نے چونکہ حدود اور اعتدال کو مدنظر نہیں رکھا اس لیے تہذیب و تمدن میں خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں۔ عائلی نظام منتشر ہو رہا ہے۔ یہ سارا مسئلہ حرمت اور احترام سے متعلق ہے۔ جدیدیت کے اس دور میں عورت کو عزت و تکریم کے قابل سمجھا گیا ہے لیکن چونکہ مغرب میں فطری تقاضوں اور حد اعتدال کو پس پشت ڈال دیا گیا۔ اس لیے عورت آزاد اور فعال تو ہو گئی مگر خاندانی نظام دگرگوں ہو گیا جس کی وجہ سے عورت اپنی حقیقی حرمت احترام کھو بیٹھی اور نمود و نمائش کا محض ایک وسیلہ بن کر رہ گئی۔ اقبال نے ضیاء گوکلپ کے چند اشعار کا ترجمہ اپنے چھٹے مقالے میں عورت کی حرمت کے حوالے سے نقل کیے ہیں:

''اور پھر عورت ہے میری ماں، میری بہن، میری بیٹی۔ یہ عورت ہی تو ہے جس کی

بدولت میری زندگی کی گہرائیوں سے مقدس ترین آرزوئیں بیدار ہوتی ہیں۔وہ
میری محبوبہ ہے، میرا آفتاب، میرا ماہتاب، میرا ستارہ۔اس نے مجھے زندگی سے
آشنا کیا۔یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مقدس قانون اس حسین وجمیل مخلوق کو
قابل نفرت ٹھہرائے۔علماء نے قرآن مجید کی تعبیر وتفسیر میں ٹھوکر کھائی
ہے۔''(۳۱)

اقبال جو اسلام کے تہذیبی تصورات کے مطابق عورت کی حرمت اور عزت وتکریم کے قائل ہیں اس کی حفاظت کا ذمہ دار مرد کو ٹھہراتے ہیں۔مرد کا فرض ہے کہ وہ عورت کی نسوانیت کا محافظ بنے۔

''نسوانیتِ زن کا نگہباں ہے فقط مرد''

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۸/ ۶۰۸)

گزشتہ سطور میں اقبال کے حوالے سے یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ عورت کا محافظ ہونے کا مطلب اقبال کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ مرد کو عورت پر کسی قسم کی کوئی برتری حاصل ہے یا عورت مرد کی محتاج ہے۔اس کا تعلق دراصل حرمت اور عزت وتکریم کی حفاظت سے ہے اور اس طرح اس کا رشتہ احترامِ آدمیت سے وابستہ ہو جاتا ہے۔یقیناً عورت جسمانی طور پر مرد کی نسبت کمزور ہے اور اسی لیے زندگی کے بعض معاملات میں اس کی فعالیت اور طاقت مرد کی نسبت کمتر ہو جاتی ہے۔ایسے میں ضروری تھا کہ طاقتور فریق کی حیوانی خواہشات کو قابو میں رکھا جائے تا کہ وہ اپنے کمزور فریق کا استحصال نہ کر سکے۔اسلام نے اس کا جو طریقہ اختیار کیا وہ یہ نہیں ہے کہ عورت کو مجبور یا کمزور قرار دے کر اسے مرد کی غلامی یا جھولی میں ڈال دے۔کیونکہ یہ بھی استحصال کی ایک شکل ہوتی۔اس کی بجائے اسلام نے مرد کو عورت کا احترام کرنے اور اس کے ساتھ خوش اسلوبی کا حکم دیا۔پھر اسے یہ بھی احساس دلایا کہ عورت ہی کی طرح بعض معاملات ایسے ہیں جنہیں مرد کسی صورت انجام نہیں دے سکتا۔اس طرح نہ صرف دونوں کے حقوق وفرائض کو مساوی کر دیا بلکہ احترامِ حرمت کے ذریعے عورت کی حفاظت کا بندوبست بھی کر دیا۔چنانچہ حفاظتِ حرمت کا تعلق احترامِ آدمیت اور عزت وتکریم سے وابستہ ہے نہ کہ کسی فوقیت و برتری سے۔اگر یہ احترامِ حرمت کا جذبہ مرد کے دل میں پیدا ہو جائے تو عورت بخیر وعافیت زندگی کے ہر میدان میں مرد کے شانہ بشانہ کام کر سکتی ہے۔اقبال کے نزدیک مشرق اور مغرب دونوں طرف یہی ہوا ہے کہ عورت کی حقیقی حرمت کو نہیں پہچانا گیا۔مغرب میں عورت کو حرمت عطا کرنے کے عوض اس کو شرم وحیا سے محروم کر کے جسم کو عام

کر دیا گیا۔ اور مسلمانوں میں اتنی ''حرمت'' عطا کی گئی کہ اس کو چار دیواری میں چھپا دیا گیا اور اسے معاشی، سماجی اور سیاسی میدانوں میں آنے سے روک دیا گیا۔ مغرب میں عورت کو معاشی و سماجی فعالیت عطا کر کے اس کی عزت وحرمت کو سلب کیا گیا تو مسلم سماج میں عورت کی معاشی اور سماجی فعالیت کو سلب کر کے اس کی حرمت وعزت کو پاش پاش کیا گیا۔ مغرب میں سیکولرازم کی وجہ سے یہ روّیہ پیدا ہوا اور اسلام میں اسلام کی حقیقی تعلیمات کو فراموش کرنے کی وجہ سے۔ یہ دو انتہائیں ہیں اور یقیناً اسلامی اور مغربی تہذیبوں میں تصادم کا ایک سبب بھی۔ اقبال نے اپنے مضامین میں اس احساس کا اظہار کیا ہے کہ فقہائے قدیم کے ذاتی استدلالات کی وجہ سے مسلمانوں میں عورت کے حقوق سے لاپروائی برتی گئی (اس کا تذکرہ گزشتہ سطور میں کیا گیا ہے) اور اسی وجہ سے اہلِ مغرب کو اسلام پر اعتراض کرنے کا موقع ملا ہے۔ اُن کے نزدیک زندگی کی حرکی رو میں فقہائے اسلام کے ذاتی استدلالات میں ترمیم کرنے اور ان کے سماجی تعصبات اور انجمادِ ذہنی کو توڑنے کی ضرورت ہے چنانچہ اقبال نے لکھا ہے:

> ''مسلمانوں کا موجودہ طرزِ عمل زیادہ تر فقہائے قدیم کے ذاتی استدلالات پر مبنی ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ استدلالات ترمیم طلب ہیں اور کون کہہ سکتا ہے کہ ان استدلالات میں موجودہ حالات کی رو سے ترمیم کرنا گناہ ہے بشرطیکہ یہ ترمیم اصولِ مذہب کے مخالف نہ ہو۔'' (۳۲)

اقبال نے ۱۹۰۴ء میں جدید مغربی تہذیب کے اثرات کے تحت اپنے اس احساس کا اظہار کیا تھا۔ تقریباً ۱۰۰ سال کے بعد آج تہذیبی ارتقا اور تبدیلی کی بدولت اس ضرورت کا احساس اور شدید ہو چکا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر خالد علوی لکھتے ہیں:

> ''اِس وقت عورت کی خارج از خانہ جو سرگرمیاں ہیں ان کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے، اس میں کتنی سرگرمیاں ہیں جو ناگزیر معاشی، تعلیمی اور معاشرتی و فلاحی ہیں اور کتنی تفریحی اور آزادانہ گشت سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایک متعین دائرہ کار میں وہ اسلامی اخلاقی حدود کے اندر تعلیمی، طبی اور فلاحی سرگرمیاں جاری رکھ سکتی ہیں۔ جس کی اجازت مسلمانوں کی مجاز دینی اتھارٹی دے سکتی ہے۔'' (۳۳)

مسلمان معاشروں میں عورت کے سماجی حقوق کے حوالے سے شریعت اسلامیہ پانچ سو سالوں سے جس جمود کا شکار

ہے اُس کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال نے ۱۹۲۹ء میں ''شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رُتبہ'' میں لکھا تھا:

> ''گزشتہ پانچ چھ سالوں سے شریعت اسلامیہ جامد رہی ہے۔ انگریزی قانون والے شریعتِ اسلامی کو نہیں سمجھ سکتے۔ چند فقہ کی کتابیں مشہور ہیں جو آج سے پانچ سو سال قبل لکھی گئی تھیں اس وقت جو فتوے دیے گئے وہ ان حالات کے مطابق تھے۔ اب ان حالات کو ملحوظ خاطر رکھ کر شرعی مسائل پر غور کرنا چاہیے۔''(۳۴)

اگر اِس ضرورت کا احساس کر کے عورت کی حرمت کو مدنظر رکھتے ہوئے عملی قدم اٹھایا جائے تو یہ عورت جس کے شعلے سے ''شرارِ افلاطوں'' ٹوٹا ہے یقیناً اب ''مکالماتِ افلاطون'' بھی لکھ سکتی ہے۔(۳۵)

تاہم مسلمانوں کے تنگ نظر روّیوں اور زوال پذیر صورتحال، مغربی تہذیب اور تحریکِ نسواں کی بدولت حالات میں اور عورتوں کے مزاج اور طور طریقوں میں جو تبدیلی آرہی ہے، اس کا اقبال کو بھی احساس ہے اور یہ احساس کس قدر ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ وہ خواتین کو بذاتِ خود تحریک نسواں شروع کرنے پر اُکساتے ہیں۔ اقبال کو احساس تھا کہ مغربی تہذیب کی بدولت حالات جس طرح تبدیل ہو رہے ہیں ان میں مسلمان عورت نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اگر خود کو جدید تقاضوں سے ہم آہنگ نہ کیا تو مسلمان جدید مغربی تہذیب اور آزادیٔ نسواں کے منفی اثرات کا مقابلہ نہیں کرسکیں گے۔ مغربی تہذیب سے پھوٹنے والی اس تحریک (جس نے اقوامِ مشرق کو بے حد متاثر کیا ہے) کے منفی اثرات سے محفوظ رہنے کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ مسلمان عورتیں خود اسلامی تعلیمات کے مطابق اُٹھ کھڑی ہوں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ آزادی کے درست مفہوم پر نظر رکھیں۔ مادر پدر آزادی درحقیقت آزادی نہیں بلکہ تہذیب کا قتل ہے۔ اس طرح اقبال شریعت اسلامی کے حوالے سے حقوقِ نسواں کی تحریک کے پرجوش علمبردار نظر آتے ہیں۔ آزادیٔ نسواں کی یہ تحریک مغربی تحریک کے مثبت پہلوؤں سے یقیناً استفادہ کرتی ہے، لیکن اس کے باوجود اپنے طور طریقوں اور بنیادوں میں اس سے مختلف ہے اور اس کے منفی روّیوں سے گریز کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ ترکی میں جب عورت بے جا آزاد ہونے لگی تو اقبال نے اس پر تنقید کی۔ آپ ''دوشیزۂ مریخ'' کا خطاب سن چکے ہیں اب ''شاعرِ مشرق'' کا خطاب سنیے:

> ''اگر عورتیں اپنے حقوق کی حفاظت پر پورے طور پر آمادہ ہو جائیں اور وہ حقوق

جو شریعت اسلامی نے عورتوں کو دے رکھے ہیں، آپ مردوں سے لے کر رہیں تو میں سچ کہتا ہوں کہ مردوں کی زندگی تلخ ہو جائے ... آپ کو اپنے حقوق پر شدت کے ساتھ اصرار کرنا چاہیے۔ جہاں تک شریعت اسلامی کا تعلق ہے مسلمان عورتیں یہ شکایت نہیں کر سکتیں کہ ان کو شریعت نے حقوق نہیں دیے یا وہ حقوق ایسے ہیں جن سے انہیں مردوں کے ساتھ مساوات کا درجہ حاصل نہیں۔ وہ حق جس کا عورت انصاف و عقل کے ساتھ کبھی مطالبہ کر سکتی ہے وہ قرآن پاک نے اسے دیا ہے اگر آپ اس سے جاہل و غافل رہیں یا اس سے فائدہ نہ اٹھائیں یا اس کے حاصل کرنے پر اصرار نہ کریں، بوقت ضرورت قانونی چارہ جوئی نہ کریں تو یہ قرآن یا شریعت اسلامیہ کا قصور نہیں۔"(۳۶)

"ہم مسلمانوں کو چاہیے کہ فقہ کی طرف متوجہ ہوں۔ جو حقوق ملتِ اسلامیہ نے عورتوں کو دیے ہیں وہ ان کے حصول پر اصرار کریں۔ . . یہ تحریک بہت زور سے شروع ہونی چاہیے۔"(۳۷)

اقبال کے نزدیک اسلام خود آزادیٔ نسواں کی ایک بہت بڑی ثقافتی تحریک ہے، لیکن یہ آزادی یورپ کی مادر پدر آزادی سے مختلف ہے اور توازن و اعتدال سے ہمکنار ہے۔ اقبال کو یہ بھی احساس تھا کہ مغرب کی تہذیب اور تحریک نسواں تجدد پسندوں کو بے حد متاثر کر رہی ہے۔ اس سلسلے میں وہ مسلمان عورتوں کو جدت پسندی کے جوش میں مغرب کی "اندھا دھند تقلید" سے خبردار کرتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر وہ ان مسلمان عورتوں کو، جو تحریک آزادیٔ نسواں کی علمبردار ہیں، تلقین کرتے ہیں کہ مغربی تہذیب و تحریک کا آنکھیں کھول کر مشاہدہ کریں اور اس کے زہریلے اثرات سے خود کو محفوظ رکھیں۔ اس سے استفادہ تو کریں اندھی تقلید نہ کریں۔ اور اس سے استفادہ کرتے ہوئے اسلام کی اعلیٰ تعلیم اور بنیادی اصولوں کو نظر میں رکھیں۔ چنانچہ اقبال اپنا خطاب جاری رکھتے ہوئے اسلام کی تحریک آزادیٔ نسواں کے خدوخال مغربی تحریک آزادیٔ نسواں کے خدوخال مقابلے میں یوں اُبھارتے ہیں:

"یہ تحریک بہت زور سے شروع ہونی چاہیے۔ جیسا کہ میں نے کہا کہ مسلمان عورتیں مسلمان قوم کی بہترین روایات کی حفاظت کر سکتی ہیں بشرطیکہ وہ اصلاح

کا صحیح اور عقلمندانہ راستہ اختیار کریں اور ترکی یا دیگر یورپین ممالک کی عورتوں کی اندھادھند تقلید کے درپے نہ ہو جائیں۔'' (۳۸)

''عورت کو آزادی خود شریعت اسلامی نے دے رکھی ہے، مصطفیٰ کمال کیا دیں گے؟ ہاں مدر پدر آزادی کی شریعت اسلامی نے کبھی اجازت نہیں دی۔ نہ کوئی ہوش مند انسان کبھی اس کی خواہش کرے گا۔ بے جا آزادی سے ترکی میں یورپین قسم کا ناچ شروع ہوا۔ اسی مصطفیٰ کمال کو وہ ناچ خلماً بند کرنا پڑا'' (۳۹)

''غرض یہ کہ آپ کو لفظ آزادی پر نہیں جانا چاہیے، آزادی کے صحیح مفہوم پر غور کرنا چاہیے۔ یورپ کی آزادی کو ہم خوب دیکھ چکے ہیں۔ ہم کو کوشش کرنی چاہیے کہ ہم رواج کی قیود سے آزادی حاصل کریں اور اسلام کی اعلیٰ تعلیم سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں۔'' (۴۰)

اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام خود تحریک آزادیٔ نسواں کا علمبردار ہے۔ عورت کی آزادی، مساوات، ترقی اسلام کے پیش نظر بھی ہے لیکن مغرب کے برعکس اسلام اعتدال و توازن کو ملحوظ رکھتا ہے۔ مغرب نے آزادی کو بے راہ روی میں بدل دیا ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان:

''حقیقت میں اقبال کا نقطۂ نظر اس باب میں یہ نہیں کہ وہ عورتوں کی ترقی کے خلاف ہے ہاں وہ ان طریقوں کے خلاف ہے جو آزادیٔ نسواں کی تحریک نے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اختیار کیے ہیں۔'' (۴۱)

دوسرے لفظوں میں اقبال کے نزدیک مغربی تحریکِ آزادیٔ نسواں کے اصول اور مقاصد یعنی آزادی، مساوات اور ترقی کو اسلام کی تائید حاصل ہو سکتی ہے لیکن طریقہ کار (یعنی مادہ پرستی، بے راہ روی، فطری تقاضوں سے گریز، خاندانی سسٹم کی اہمیت سے انکار) کو اسلام کی تائید حاصل نہیں ہو سکتی، یہ اسلام سے متصادم ہے۔ مغرب کے کلچر پر اس طریق کار کے کیا اثرات مرتب ہوئے۔ اقبال نے اپنے خطاب میں اس کو بھی واضح کیا ہے:

''بڑھتے ہوئے معیارِ زندگی کا وہاں لوگوں پر یہ اثر پڑا ہے کہ بعض ماں باپ یورپ میں بچے کی زندگی کا بیمہ کرا دیتے ہیں۔ پھر بچے کو تھوڑی خوراک دے کر

ہلاک کر دیا جاتا ہے۔ بچوں کو اس قسم کی ہلاکت سے بچانے کے لیے یورپ میں
کئی سوسائٹیاں مقرر ہیں''(۴۲)

''انگلستان میں بیشتر عورتوں کا طلاق کے لیے عدالتوں میں جانا اور ترکی میں
خود کشی کی وارداتوں کا ہونا دو ایسے واقعات ہیں کہ ہمیں ان کی علتوں پر گہری نظر
سے غور کرنا ہوگا۔ یہ مشکل مسئلہ ہے اور بغیر انسانی فطرت کے گہرے اور صحیح
مطالعہ کے اس کے عمل پر پہنچنے کی امید کرنا مشکل ہے۔''(۴۳)

اپنے اشعار میں بھی اقبال نے جدید مغربی تہذیب کا نقشہ یوں کھینچا ہے:

کیا یہی ہے معاشرت کا کمال		مرد بے کار و زن تہی آغوش
فساد کا ہے فرنگی معاشرت میں ظہور		کہ مردہ سادہ ہے بیچارہ زن شناس نہیں

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۰۴،۱۰۵/۶۰۴،۶۰۵)

مغربی تہذیب مادی و معاشی بنیادوں پر استوار ہے اس لیے عورت کی آزادی بھی سرمایہ دارانہ نظام سے وابستہ ہے۔ چونکہ مغرب روحانی والہامی بنیاد سے محروم ہے، عیسائیت کو اس نے کلیسا کی چار دیواری تک محدود کر دیا ہے اس لیے عورتوں کے سامنے ایسا کوئی مذہبی و روحانی عملی نمونہ نہیں جس سے وہ اپنی عملی زندگی کے لیے رہنمائی حاصل کر سکیں۔ اس لیے لامحالہ ان کو اپنی عملی زندگی کا محض مادی اور معاشی بنیادوں پر تجزیہ کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اسلام میں ایسی بے مثال مذہبی اور روحانی خاتون شخصیات موجود ہیں جن سے عملی زندگی کے لیے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک:

''مسلمان عورتوں کے لیے بہترین اسوہ حضرت فاطمۃ الزہراؓ ہیں۔ کامل عورت
بننا ہو تو آپ کو فاطمہ الزہراؓ کی زندگی پر غور کرنا چاہیے اور ان کے نقش قدم پر چلنے
کی سعی کرنی چاہیے۔ عورت کو اپنی انتہائی عظمت تک پہنچنے کے لیے حضرت
فاطمہ کا نمونہ بہترین نمونہ ہے۔ میں ان خیالات کا اظہار ''رموزِ بیخودی'' میں
کر چکا ہوں۔ حضرت زہراؓ کی عظمت بیان کرنے کے لیے صرف اتنا کہہ دینا
کافی ہے کہ وہ حسینؓ کی ماں تھیں۔''(۴۴)

فطرتِ تو جذبہ ہا دارد بلند		چشمِ ہوش از اسوۂ زہرا بلند

تا حُسینے شاخِ تو بار آورد موسمِ پیشیں بہ گلزار آورد

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۱۵۵/۱۵۵)

مزرعِ تسلیم را حاصل بتول مادراں را اسوۂ کامل بتول

آں ادب پروردۂ صبر و رضا آسیا گردان و لب قرآں سرا

(رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۵۳/۱۵۳)

دراصل اقبال عورت کی سماجی اور معاشی حیثیت سے انکار نہیں کرتے لیکن ان کے نزدیک ''امومت'' اتنی بڑی ذمہ داری ہے اور اتنی بڑی عظمت ہے کہ اگر عورت محض اپنی ماممتا یا امومت ہی احسن طریقے سے پورے کرلے اور اس کے علاوہ زندگی کے دوسرے شعبوں میں حصہ نہ لے تو بھی اس کی عظمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جب اقبال مغربی عورت کو اس تخلیقی قوت سے عاری یا بانجھ دیکھتے ہیں تو اور بھی شدت کے ساتھ امومت کی عظمت و اہمیت کو اجاگر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اگر عورت کے بطن سے حسین جیسا محض ایک سچا اور انقلابی شخص ہی پیدا ہو جائے تو گویا عورت نے اپنے منشاءِ وجود کو پورا کر دیا۔ محض یہی اس کی عظمت کے لیے کافی ہے۔ اسی لیے اقبال چاہتے ہیں کہ عورتیں زندگی کے مختلف شعبوں میں ضرور کام کریں لیکن اپنے فرائض امومت سے غفلت نہ برتیں (ظاہر ہے یہ تصور ''دوشیزۂ مریخ'' کے بالکل برعکس ہے۔ یعنی مغرب کی تحریک آزادیٔ نسواں کے انتہا پسندانہ پہلوؤں سے متصادم ہے۔) یہی وجہ ہے کہ ''رموزِ بیخودی'' میں سادہ، تکلیف اٹھانے والی، جاہل، پست قامت، بدصورت، کم زبان دہقان زادی کی جو امومت کے فرائض کا بوجھ اپنے نازک شانوں پر اٹھائے ہوئے ہے۔ وہ اس مغربی اثر کی تعلیم پائی ہوئی عورت سے ہزار درجے بہتر ہے جس کے علم نے ماممتا کا بوجھ اٹھانے سے انکار کر دیا ہے۔(۴۵) یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنے خطاب ''شریعتِ اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ'' میں مسلمان خواتین کو مغربی تہذیب کے زہریلے اثرات سے بچنے اور محتاط رہنے کی تلقین کی ہے اور اندھی تقلید سے گریز کرنے کی نصیحت کی ہے (جیسا کہ گزشتہ سطور میں تذکرہ کیا گیا ہے)۔ اور ''خطاب بہ مخدراتِ اسلام'' (رموزِ بیخودی) میں بھی براہِ راست مسلمان خواتین کو مخاطب کر کے انہیں ان خطرات سے خبردار کیا ہے۔(۴۶)

اقبال کے دور سے لے کر آج تک تہذیب و تمدن میں متنوع تبدیلیاں آچکی ہیں۔ مغربی تہذیب اور تحریک نسواں بھی عروج پر ہیں۔ یقیناً مسلمان عورت بھی اکیسویں صدی میں قدم رکھ چکی ہے۔ اس کے اردگرد بھی ترقی یافتہ دنیا موجود ہے جس میں وہ اپنا رول ادا کر رہی ہے۔ پہلے کی نسبت آج مسلم ممالک میں عورتیں بھی ڈاکٹر،

انجینئر، پروفیسر، نرس، بینکار، سیاستدان، معیشت دان وغیرہ کی حیثیت سے کام کر رہی ہیں اور ظاہر ہے اسلام نے بھی اِس سلسلے میں عورتوں پر کوئی پابندی نہیں لگائی۔ ویسے بھی آبادی کے آدھے کے حصے کو معاشی سرگرمیوں سے الگ کر کے معاشی ترقی حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اس سلسلے میں اس ذہنی صحت مندی کو پیدا کرنا اور اسے قائم رکھنا ضروری ہے جس کا اقبال تذکرہ کر چکے ہیں۔ اور اس سلسلے میں بجا طور پر اس بات پر فخر کیا جا سکتا ہے کہ مسلم تہذیب کی عورت مغربی تہذیب کی عورت سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ مسلمان معاشروں نے مغرب کی نسبت توازن قائم رکھا ہوا ہے یہاں فطری تقاضے قائم و دائم ہیں۔ خاندانی سسٹم برقرار ہے۔ عورت کی عزت و تکریم موجود ہے۔ عورت اپنے بنیادی مسائل اور ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو رہی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کی دیگر سرگرمیوں میں بھی حصہ لے رہی ہے۔ اقبال نے درست کہا تھا کہ مسلمان عورتیں اگر صحیح اور عقلمندانہ راستہ اختیار کریں، مغرب کی اندھا دھند تقلید کے درپے نہ ہو جائیں تو وہ قوم کی روایات کی بہترین امین بن سکتی ہیں۔ مسلم تہذیب اس حوالے سے اپنے مثبت ارتقا کی طرف قدم بڑھا رہی ہے اور جیسا کہ اِس باب کے آغاز میں بیان کیا گیا ہے کہ ہنٹنگٹن نے بھی مغربی معاشروں پر مسلمان معاشروں کی اس برتری اور برتری کے دعووں کو قبول کیا ہے۔

اس کے برعکس مغرب میں معاشی انفرادیت اور سرمایہ پرستی کی وجہ سے عورت کی آزادی نے بے راہ روی اور نفسانفسی کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ یورپ کی سرمایہ دار تہذیب نے عورت کو بھی سرمائے کے ہاتھوں میں ایک کھلونا بنا کر خاندانی وحدت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے۔ ایسی ہی آزادی کی مخالفت اقبال نے کی ہے۔ مغرب کی اس صورتحال کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے:

> ''مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا۔ اور نظامِ معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی۔ اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک کہ افرادِ قوم کی شرحِ ولادت کا تعلق ہے، جو نتائج مرتب ہوں گے، وہ غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ مغربی دنیا میں جب عورتوں نے گھر کی چار دیواری سے نکل کر کسب معاش کی جدوجہد میں مرد کا

ساتھ دینا شروع کیا تو خیال کیا جاتا تھا کہ ان کی یہ اقتصادی حریت دولت کی
پیداوار میں معتد بہ اضافہ کرے گی لیکن تجربے نے اس خیال کی نفی کر دی اور
ثابت کر دیا کہ اس خاندانی وحدت کے رشتے کو جو بنی نوع انسان کی روحانی
زندگی کا جزوِ اعظم ہے، یہ حریت توڑ دیتی ہے۔'' (۴۷)

اقبال یہاں جس حریت کی بات کر رہے ہیں، اس کو اقبال کے افکار کے مجموعی تناظر میں دیکھا جائے تو یہ وہی مغربی حریت ہے جس نے مادہ پرستی اور انفرادی سرمایہ پرستی نے جنم دیا ہے۔ جس نے عائلی نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیا ہے۔ اسی کی اقبال نے مخالفت کی ہے۔ ورنہ اقبال کے نزدیک تو اسلام خود تحریکِ آزادیٔ نسواں کا علمبردار ہے۔ مغرب کا یہ نظام ابلیسی مہاجنی نظام ہے۔ یہ حکمتِ فرعونی ہے۔ اپنی قوتوں کی بدولت یہ نظام فرد کی روح قبض کرتا ہے اور اس نظام میں بے حیائی، بدچلنی اور آبرو باختگی جیسے رذائل قوم میں سرایت کر جاتے ہیں۔ غیرت مند اولاد سے ایسی تہذیب محروم ہو جاتی ہے۔ ایسی تہذیب سے سچی انقلابی شخصیات پیدا نہیں ہوتیں بلکہ روح سے خالی مردہ جسم جنم لیتے ہیں:

بے نصیب آمد ز اولادِ غیور	جاں بہ تن چو مردہ در خاکِ گور
از حیا بیگانہ پیرانِ کہن	نوجواناں چوں زناں مشغولِ تن
در دلِ شاں آرزوہا بے ثبات	مردہ زایند از بطونِ امہات

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۵، ۱۶/۸۱۱، ۸۱۲)

عبدالحمید کمالی کے حوالے سے گزشتہ باب میں بیان کیا جا چکا ہے کہ اقبال دورِ جدید کے پہلے مفکر ہیں جنہوں نے آوارہ گردی، عیاشی، تضیع اوقات اور بے حیائی جیسے سماجی رذائل کا سببِ اولیٰ طاغوتیت اور سرمایہ دارانہ نظام کو قرار دیا ہے (۴۸) سرمایہ دارانہ نظام بہت آسانی سے جمہوریت کا روپ دھار لیتا ہے اور عوام کو دھوکہ دے کر ان کی روح کچل دیتا ہے۔ مغرب کا موجودہ طرزِ حیات اور سماجی ڈھانچہ اسی لیے بے غیرتی اور بے حیائی کے گرداب میں پھنسا ہوا ہے۔ وہاں نوجوانوں میں بے راہ روی اور بالغوں میں اخلاقی بے حسی فروغ پا رہی ہے۔ اس نظام میں خودی پارہ پارہ ہو چکی ہے اور مغربی انسان سرمایہ دارانہ نظام کا ایک مشینی پرزہ بن کر انفرادی اثبات، استحکام اور سوز دروں کو کھو چکا ہے۔ چنانچہ عائلی زندگی کا انتشار روز افزوں ہے۔ رشتوں کی پاسداری، ماں باپ کا احترام، اولاد سے شفقت، اپنے بیگانوں کا خیال، جذبۂ امومت غرض جذباتِ عالیہ رفتہ رفتہ ناپید ہوتے جا رہے

ہیں۔

آہ قومے دل ز حق پرداختہ   مُرد و مرگِ خویش را نشناختہ

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۱۲/۱۶)

سرمایہ دارانہ نظام اور نسوانی آزادی کے حوالے سے عزیز احمد نے بھی گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام کس طرح آزادی یا جمہوریت کے پردے میں عورت کا جسمانی و جنسی استحصال کرتا ہے۔ یہ وہ مستور حقائق ہیں جو عام نظر سے اوجھل ہیں لیکن اقبال نے انہیں اپنی چشم بصیرت سے دیکھا بھی ہے اور دکھایا بھی ہے۔ عزیز احمد لکھتے ہیں:

> ''نسوانی آزادی کی تحریکیں دو طرح کی ہیں۔ ایک نسوانی آزادی خود ارادیت اور زندگی میں مرد کے دوش بدوش چلنے اور اس کا ہاتھ بٹانے کی تحریک، دوسری نسوانی آزادی کی وہ تحریک ہے جو سرمائے کا کھلونا ہے جس میں غازے اور سرخی کی مدد سے لڑکی مرد کو اپنے حسن کا اسیر بنانا چاہتی ہے لیکن وہ خود سرمایہ دار کے سرمائے کی اسیر اور کنیز ہو کر رہ جاتی ہے۔ یہ لڑکیاں سامراجی یا فرعونی حکمت کی پیداوار ہیں۔'' (۴۹)

(''دوشیزۂ مریخ'' کے ابتدائی اشعار میں بھی یہ اشارے موجود ہیں)۔

دخترانِ او بز لفِ خود اسیر   شوخ چشم و خودنما و خردہ گیر
ساختہ، پرداختہ، دل باختہ   ابرواں مثلِ دو تیغ آختہ
ساعدِ سیمینِ شاں عیشِ نظر   سینۂ ماہی بموج اندر نگر

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۱۲/۱۶)

عزیز احمد مزید لکھتے ہیں:

> ''آزادیٔ نسواں' کے آخری شعر میں اقبال نے اس سرمایہ دار سماج میں عورت کی تحریکِ آزادی کی ایک بڑی دکھتی رگ کو چھیڑنے کی کوشش کی ہے۔ نفسیات بھی بڑی حد تک معاشی حالات کی پابند ہوتی ہے اور موجودہ مہاجنی نظام میں عورت نے اپنے آپ کو تو کیا آزادیٔ نسواں تک کو زمرد کے گلوبند کے معاوضے

میں بیچ دیتی ہے۔ اِس جھوٹی چمک دمک سے نسوانیت کی آنکھیں خیرہ ہو جاتی ہیں اور جواہرات عزتِ نفس اور آزادی سے زیادہ اچھے معلوم ہوتے ہیں۔"(۵۰)

چونکہ آزادیٔ نسواں کے یہ مضر اثرات اقوامِ مشرق تک بھی پہنچنے لگے ہیں اور مغربی تہذیب و تمدن کی چمک دمک سے مسلمانوں کے ایک طبقے کی آنکھیں اس سے خیرہ ہونے لگی ہیں اس لیے اقبال اسلامی افکار کی روشنی میں اس قسم کی تحریک اور اس قسم کی آزادی کو"مغربی استعمار کا ایک اور شاخسانہ"(۵۱) اور مشرق کے استحصال کا ایک اور حربہ تصور کرتے ہوئے اسے اسلام کے بنیادی افکار سے متصادم محسوس کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام ایک ثقافتی تحریک ہے جس کا ایک پہلو عورت کے حقوق مثلاً بحیثیت ایک انسان، انفرادی تشخص، عظمت و اہمیت، سماجی زندگی میں مقام و مرتبہ وغیرہ سے وابستہ ہے اور اسی وجہ سے اقبال اسلام کو بھی آزادیٔ نسواں کا علمبردار شمار کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں مغرب کی آزادی نسواں کی تحریک بھی موجود ہے جہاں تک اس تحریک کی پہلی قسم ہے یا اس کا مثبت رخ ہے یعنی حق خود ارادیت اور زندگی میں مرد کے دوبدوش چلنے اور اس کا ہاتھ بٹانے کی تحریک تو یقیناً اسلام اس کی تائید کرتا ہے لیکن دوسری تحریک یا اس کا دوسرا پہلو جو منفی پہلو ہے، جو سامراجی یا فرعونی حکمت کی پیداوار ہے اور مغربی استعمار کا شاخسانہ ہے، جو خاندانی وحدت پارہ پارہ کر دیتا ہے اور آزادی کے نام پر بے راہ روی کو فروغ دیتا ہے۔ وہ یقیناً اسلام سے متصادم ہے۔ یہ اقبال کے نزدیک عالمِ اسلام کو اپنے نو آبادیاتی نظام اور عالمگیریت کی زنجیروں میں جکڑنے کا حربہ ہے جو اندر سے تہذیبی جڑوں کو کھوکھلا کر کے اس کی عمارت کو درہم برہم کر کے اپنی تہذیب مسلط کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔ مغرب کی آزادیٔ نسواں اور عورت پر ان کی تنقید کسی ذاتی پرخاش کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اِس تنقید سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال مغرب میں ایک صحت مند معاشرہ دیکھنا چاہتے ہیں اور مغربی عورت کی فعالیت کو سراہتے ہوئے اسے اسلامی افکار اور اسلامی تہذیب سے استفادہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ ان کے اس معتدل اور لچکدار روّیے کا ثبوت یہ بھی ہے کہ انہوں نے مسلمان خواتین کو اپنی آزادیٔ نسواں کی تحریک کے لیے مغرب کی تحریکِ نسواں سے استفادے کی تلقین کی ہے اور اس کے ساتھ ہی مغربی تحریکِ نسواں کے علمبرداروں کو بھی اسلام کے افکار سے روشنی لینے کی ہدایت کرتے ہیں کیونکہ اسلام دینِ فطرت ہے عورتوں کے معاملے میں بھی اس کے افکار سب کے لیے ہیں۔ بالفاظِ دیگر اقبال مسلم خواتین اور مغربی خواتین، مسلم نسوانی تحریک اور مغربی نسوانی تحریک (یا مسلم تہذیب اور مغربی تہذیب) کا مکالمہ کرانا

چاہتے ہیں تاکہ وہ مل جل کر صحیح معنوں میں انسانی ارتقا میں حصہ لے سکیں۔ اور عورت کا وہ تہذیبی مقام و مرتبہ جو اسلام نے اسے دیا تھا دوبارہ وجود میں آ سکے۔

مندرجہ بالا تمام تر بیانات و مباحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک جہاں تک عورت کی آزادی و مساوات کا تعلق ہے خود اسلام حقوقِ نسواں کی ایک پرزور تحریک ہے۔ اس لیے کہ اسلام بذاتِ خود ''حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں'' ہے اور ''ہر نوع کی غلامی کے لیے موت کا پیغام ہے'' (۵۲) عورت کا اثباتِ ذات، اس کی خودی اور تشخص کی بقاء، بحیثیت انسان عورت کی عظمت و اہمیت اور سماجی شخصیت، اس کی ترقی و ارتقا، اس کے حقوق، مرد کی غلامی سے نجات، نسوانی آزادی و خود ارادیت، زندگی میں مرد کے دوش بدوش چلنے اور اس کا ہاتھ بٹانے پر اصرار، بالفاظِ دیگر حریت و مساوات اور وحدتِ انسانی کے عناصر کی تلاش۔ اگر مغرب اور اس کی تحریکِ نسواں کی طرف سے یہی دعوے ہیں تو یقیناً اسلام ان کا خیر مقدم کرتا ہے، ان کی تائید کرتا ہے۔ لیکن ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے عملی طور پر جو بعض طریقے اور بعض تصورات و افکار مغربی تہذیب اختیار کر رہی ہے وہ یقیناً اسلام کے اصولوں کے خلاف ہیں۔ مثلاً امومت سے انکار، مادر پدر آزادی، اخلاقی و جنسی بے راہ روی، خاندانی نظام سے گریز، عورت اور مرد کی مساوات کی غلط اور غیر فطری تعبیر، نسوانی فطری تقاضوں کو نظر انداز کرنا، بنیادی ذمہ داریوں سے پہلو تہی وغیرہ۔ اقبال کے نزدیک آزادی حاصل کرنے کا یہ غیر فطری طرزِ عمل ہے جو تہذیب و تمدن میں انتشار کا باعث تو بن سکتا ہے وحدت اور ارتقا پیدا نہیں کر سکتا۔

اس وقت عائلی نظام کی سطح پر ایک تصادم کی کیفیت مسلم اقوام اور مغربی اقوام میں پائی جاتی ہے۔ مغربی عورت بحیثیت مجموعی سماجی اور معاشی طور پر تو فعال ہے لیکن معاشی آزادی اور آزادیِ خیال کی یکطرفہ ترقی نے اسے اپنی بنیادی ذمہ داریوں سے غافل اور عائلی نظام کے بحران میں مبتلا کر دیا ہے۔ مسلمان عورت عائلی نظام کی حامل ہے اور عہدِ جدید میں اب مسلم عورتیں سماجی میدان میں بھی کام کر رہی ہیں تاہم بحیثیت مجموعی مسلم عورت مغرب کے مقابلے میں ذہنی طور پر پسماندہ اور سماجی طور پر انفعالیت کا شکار ہے۔ مغربی عورت کا رخ زیادہ تر مادیت کی طرف اور مسلمان عورت کا رُخ روحانیت کی طرف ہے۔ اس طرح دونوں کے مزاج میں من حیث القوم ایک اختلاف کی کیفیت موجود ہے۔ اس عدم توازن سے نمٹنے کا طریقہ یہی ہے کہ مغرب اخلاقی انحطاط کے رجحانات کو دور کرنے کی کوشش کرے اور اس سلسلے میں اسلام سے اور مسلم عورت کے مثبت پہلوؤں سے استفادہ کرے۔ اقبال کے نزدیک مغرب عورت سے متعلق قوانین سازی میں اسلام سے استفادہ کرتا رہا ہے ان کو یقین

ہے کہ ''وضع قانون کے معاملے میں یورپ نے اسلام سے بہت کچھ سیکھا ہے۔''(۵۳) آج بھی اسلام کے دروازے مغرب کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔تعصب کی عینک اُتار کر بہت کچھ حاصل کیا جا سکتا ہے۔مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسلام کی بنیادوں پر آزادیٔ نسواں کی تحریک چلائیں اور اس سلسلے میں مغرب کی جدید تہذیب سے استفادہ کریں۔مغرب کی اندھی تقلید کی بجائے مغربی تحریک نسواں اور مغربی تہذیب کی عورت کا ناقدانہ بصیرت سے مطالعہ کر کے اس کے مثبت پہلوؤں کو اخذ کرنے کی کوشش کریں اس طرح کہ اسلام کے بنیادی اصول مجروح نہ ہوں۔اس طرح مسلمان عورت نہ صرف چار دیواری کی قید سے باہر آ جائے گی بلکہ اقبال کے مطابق وہ اپنے بنیادی فرائض کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ سماجی میدانوں میں بھی (مغرب کی نسبت) زیادہ اچھے طریقے سے کام کر سکے گی اور اسلامی تہذیب مغربی تہذیب کے استعمار و استحصال سے محفوظ بھی رہ سکے گی۔ایک دوسرے سے لین دین اور استفادہ کر کے، ایک دوسرے کی اصلاح کے ذریعے دونوں تہذیبیں توازن و اعتدال کے ساتھ مل جل کر زندگی بسر کر سکتی ہیں اس کے لیے احتیاط کی ضرورت بھی ہے اور کشادہ روی، خندہ پیشانی اور روشن خیالی کی بھی۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ اقبال۔ ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت'' (مضمون)، مشمولہ ''علامہ اقبال۔ حیات، فکر وفن، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ص۵۵

۲۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۱۷۷

۳۔ خالد علوی، ڈاکٹر، اسلام کا معاشرتی نظام، ص ۱۵۲

4. Huntington. "Clash of Civilizations",PP.304

5. Ibid.

۶۔ ''انسانِ نامعلوم''، ص ۹۲، ۲۹۹، ۳۰۰ بحوالہ ''اسرار رموز پر ایک نظر''، از محمد عثمان، پروفیسر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۳۴ تا ۱۷۵

۷۔ اقبال۔ رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۹/۱۴۹

۸۔ اقبال۔ ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۸/ ۶۰۸

۹۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۲۷

۱۰۔ ابن فرید، ڈاکٹر، ''اقبال کا عمرانیاتی مطالعہ'' (مضمون)، مشمولہ، ''اقبالیات کے سو سال''، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۶۳۷

۱۱۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (ملتِ بیضا ے ایک عمرانی نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی سیّد، ص ۱۷۸

۱۲۔ طالب حسین سیال، اقبال اور انسان دوستی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۰۳، ص ۲۴۴ تا ۲۴۷

۱۳۔ عزیز احمد، پروفیسر، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۲۵۲، ۲۵۳

۱۴۔ اقبال، مقالاتِ اقبال (قومی زندگی)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ۹۲، ۹۳

۱۵۔ ایضاً، ص ۹۳، ۹۴

۱۶۔ ایضاً، ص ۹۴

۱۷۔ اقبال۔ ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت''، مشمولہ ''علامہ اقبال۔ حیات، فکر وفن''، مرتبہ، سلیم اختر، ص ۵۱

۱۸۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (قومی زندگی)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۹۴، ۹۵

۱۹۔ اقبال۔ ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت''، مشمولہ ''علامہ اقبال۔ حیات، فکر وفن''، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ص ۵۱

۲۰۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۳۲۳/۳۲۴

۲۱۔ اقبال۔ ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت''، مشمولہ ''علامہ اقبال۔ حیات، فکر وفن''، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ص ۵۲

۲۲۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۳۲۱، ۳۲۲

۲۳۔ طالب حسین سیال، اقبال اور انسان دوستی، ص ۲۴۷

۲۴۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، ص ۳۲۰، ۳۲۱

۲۵۔ ایضاً، ص ۳۲۱
۲۶۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۷۷
۲۷۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۳۱۹، ۳۲۰
۲۸۔ اقبال۔ ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت'' مشمولہ ''اقبال۔ حیات، فکر و فن''، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ۵۱، ۵۲
۲۹۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (خلافتِ اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۳۸
۳۰۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۳۲۰
۳۱۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۹
۳۲۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (قومی زندگی)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ۹۳
۳۳۔ خالد علوی، ڈاکٹر، اسلام کا معاشرتی نظام، ص ۵۳۰
۳۴۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۳۲۵
۳۵۔ اقبال۔ ضربِ کلیم / کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۶ / ۶۰۶
۳۶۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۳۲۵
۳۷۔ ایضاً، ص ۳۲۷
۳۸۔ ایضاً
۳۹۔ ایضاً، ص ۳۲۶
۴۰۔ ایضاً، ص ۳۲۷، ۳۲۸
۴۱۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۲۴۴
۴۲۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۳۲۷، ۳۲۸
۴۳۔ ایضاً، ص ۳۲۲، ۳۲۳
۴۴۔ ایضاً، ص ۲۲۷
۴۵۔ اقبال۔ رموزِ بیخودی / کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۵۰، ۱۵۱ / ۱۵۰، ۱۵۱
۴۶۔ ایضاً، ص ۱۵۴، ۱۵۵ / ۱۵۴، ۱۵۵
۴۷۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال، (ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۷۷
۴۸۔ عبدالحمید کمالی، اقبال اور اساسی اسلامی وجدان، مرتبہ، وحید عشرت، ڈاکٹر، ص ۲۷۶، ۲۷۷
۴۹۔ عزیز احمد، پروفیسر، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۳۵۳، ۳۵۴
۵۰۔ ایضاً، ص ۳۵۵
۵۱۔ سمیع اللہ قریشی، پروفیسر، موضوعاتِ فکرِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶، ص ۴۳
۵۲۔ اقبال۔ ارمغانِ حجاز / کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۸ / ۷۱۰
۵۳۔ اقبال۔ مقالاتِ اقبال (شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۳۲۱

اختتامیہ

(اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت وضرورت)

اقبال کے نزدیک مغرب کا جدید انسان خالصتاً کاروباری یا بیوپاری معاشرے کی پیداوار ہے اور مادی ترقی کا ماحصل ہے۔ مادی ترقی کا یہ تصور (یعنی بحیثیت مجموعی انفرادی طور پر اپنی پیداوار کو بڑھاتے چلے جانا اور اپنی انفرادی آمدنی میں مسلسل اضافہ کرنا) جدید مادہ پرست صنعتی مغرب کی اختراع ہے۔ اس ترقی کے نتیجے میں جو تبدیلی ذہنیت میں یا طریق حیات کے متعلق انسان کے زاویۂ نگاہ میں پیدا ہوئی، مغرب کا جدید انسان اس کا مظہر ہے۔ ترقی کے اس مادی تصور کا تعلق اس سلسلۂ ارتقا سے ہے جو یورپ میں احیائے علوم سے لے کر صنعتی انقلاب تک جاری رہا۔ اس دوران مغرب نے رفتہ رفتہ ساری دنیا کو تجارتی منڈی میں تبدیل کر دیا۔ جس کے نتیجے میں جدید مغرب کا بیوپاری معاشرہ وجود میں آیا۔ ارتقا کے سبب مادی نوعیت کی بہت سی تبدیلیاں اس معاشرے میں پیدا ہوئیں۔ تاجروں نے تجارت کی آزادیاں حاصل کر کے سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد رکھی۔ سرمایہ دارانہ نظام کی کوکھ سے ملوکیت واستعمار نے جنم لیا۔ پیداوار کی زیادہ سے زیادہ صلاحیت نے مغربی اقوام میں دنیا پر غلبہ حاصل کرنے کا جنون پیدا کر دیا۔ پسماندہ اقوام (جن میں مسلمان بھی شامل ہیں)، (افریقہ، ایشیا، لاطینی امریکہ) کا استحصال شروع ہوا۔ پسماندہ اقوام مغلوب ہوئیں نوآبادیات قائم ہوگئیں۔ ان نوآبادیات سے خام مال سستے داموں حاصل کیا جاتا اور بعدازاں مشینوں سے اسے تعمیری بنا کر انہی مغلوب اقوام کے ہاتھوں مہنگے داموں فروخت کر دیا جاتا۔ یوں پسماندہ اقوام کے کروڑوں انسان سیاسی اور معاشی استحصال کا شکار ہوئے۔ انہی سامراجی اقتصادی ضروریات نے یورپی طاقتوں کو دنیائے اسلام کی طرف متوجہ کیا۔ ٹائن بی (Toynbee) کے بقول بالخصوص تیل کے ذخائر کی وجہ سے (اٹھارہویں صدی ہی سے) عالمِ اسلام اقتصادی لحاظ سے بے حد سودمند

قرار پایا۔ تیل کے ذخائر اور اپنی جغرافیائی اہمیت کی وجہ سے دنیائے اسلام عالمگیر وسائلِ حمل ونقل کا مرکز بن گئی۔ تیل کے ذخائر کی وجہ سے جو کشمکش اور تناؤ کی کیفیت پیدا ہوئی تھی اس میں اضافہ جغرافیائی اہمیت اور وسائلِ نقل و حمل کا مرکز بن جانے کی وجہ سے بھی ہوا۔ اس وقت صورتحال یہ ہے کہ ہزاروں تہذیبی، سیاسی، اقتصادی قوتیں عالمِ اسلام کے دروازوں پر دستک دے رہی ہیں اور خلیج کی جنگ کے بعد سے تو ہنٹنگٹن (Huntington) کے بقول خلیج فارس امریکی جھیل بن چکا ہے۔ غرض مغرب کا بیوپاری معاشرہ پسماندہ اقوام (عالمِ اسلام، اقوام مشرق، جنوب، تیسری دنیا) کی لوٹ کھسوٹ کے نتیجے میں آسودہ حال اور متمول ہوتا چلا گیا یہاں تک کہ ایک ترقی یافتہ معاشرہ بن گیا۔ مغرب کے نو آبادیاتی نظام کے مظالم کا یہ سلسلہ اب تک رنگ روپ بدل کر جاری ہے۔ ان اقتصادی خودغرضیوں نے خود اقوامِ مغرب کو بھی جنگ وجدل کی بھٹی میں جھونکے رکھا۔ جس کے نتیجے میں ساری دنیا پہلی جنگِ عظیم اور دوسری جنگِ عظیم کی تباہ کاریوں کا نشانہ بنی۔ انھی خودغرضیوں کے سبب روسی استعمار اور یورپی استعمار یا سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت میں کشمکش اقبال ہی کے دور میں پیدا ہوئی۔ اقبال کی وفات کے بعد اس کشمکش نے دو نظریاتی بلاکس کی صورت اختیار کر کے سرد جنگ کی فضا پیدا کر دی۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے مغربی تہذیب کی قیادت امریکہ کے پاس ہے۔ سرد جنگ کے اختتام پر، اشتراکیت کی شکست کے بعد سے مغربی تہذیب اور اس کا پیدا کردہ سرمایہ دارانہ نظام امریکہ کی رہبری میں دنیا کی واحد طاقتور تہذیب اور نظام کی صورت میں موجود ہے۔ امریکہ تمام دنیا میں واحد سپر پاور کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ اسے مغربی تہذیب کے لیڈر کی حیثیت حاصل ہے۔ اب دنیا یک قطبی دنیا کہلاتی ہے اور وہ اپنی استعماری قوت کو فروغ دینے کے لیے نیو ورلڈ آرڈر (نیا عالمی نظام) اور آفاقی تہذیب نافذ کرنے کی فکر میں ہے۔ اسلام اس کے نزدیک ایک سنگین خطرے کی صورت میں اس کے بالمقابل موجود ہے۔ پس اقبال کے نزدیک عہد جدید کا مغربی انسان ایک نیا انسان ہے جس کے ذہنی رجحانات نئے ہیں۔ اسے صحیح طور پر صنعتی، یک طرفہ، تنہا، ٹیکنیکل، مادہ پرست انسان کہا جاسکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسے انسانوں پر مشتمل معاشروں اور تہذیبوں کا ایمان فقط سیاسی و اقتصادی قوت میں اضافہ کرتے چلے جانا ہے۔ یہ معاشرہ اور یہ انسان سائنس اور ٹیکنالوجی کی حاکمیت کو تسلیم کرتا ہے جس کی وہ خود پیداوار ہے۔ وہ سیکولر ہے اور معاملات کو محض دنیادارانہ انداز میں سلجھانے کا قائل ہے۔ وہ زندگی میں محض مادی اور جسمانی ذرائع سے مسرت کشید کرنے کے لیے کوشاں ہے۔ وہ انفرادی عقلیت پر یقین رکھتا ہے، خودغرض ہے اور تہذیبی تکبر اور ''خبطِ عظمت'' میں مبتلا ہے۔ (۱) مغرب کے اس جدید انسان اور جدید معاشرے کے بارے میں اقبال

نے اپنے خطبے ''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے:

> ''عصر حاضر کی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ہیں ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے۔ اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوع زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے۔'' (۲)

صدیوں کے اس تاریخی عمل میں مسلمانوں کا کردار یہ ہے کہ وہ وسائل کی دولت سے مالا مال ہونے کے باوجود معاشی، عسکری، صنعتی ترقی کے اعتبار سے بے حد پسماندہ ہیں۔ ملوکیت، مُلّائیت اور خانقاہیت کی وجہ سے پیدا شدہ اس جمود کو اقبال نے ''پانچ سو برس کے جمود'' کا زمانہ قرار دیا ہے۔ چونکہ مسلمان پسماندہ اقوام میں شامل ہیں اس لیے ان کو اپنا معیار زندگی بلند کرنے کی خاطر اپنا انحصار مغرب یا ترقی یافتہ اقوام پر کرنا پڑتا ہے اور اسی لیے وہ سیاسی آزادی کے باوجود اقتصادی اور ٹیکنیکی طور پر مغربی نو آبادیاتی نظام کے شکنجے میں گرفتار ہیں۔ آج دنیا میں کسی قوم کے لیے ترقی اسی وقت ممکن ہے جب وہ صنعتی طور پر مستحکم ہو اور اقتصادی و ٹیکنیکی طور پر ترقی یافتہ ہو۔ صنعتی انقلاب کے بعد سے تو بالخصوص دنیا اپنے سیاسی انتظامات معاشی مفادات کے تحت استوار کرتی رہی ہے اور اکیسویں صدی تو ہے ہی معاشی تقابل کی صدی۔ بحیثیت مجموعی مغربی اقوام صنعتی، معاشی اور ٹیکنیکی اعتبار سے ترقی یافتہ ہیں۔ مصیبت یہ ہے کہ دیگر پسماندہ اقوام کی طرح مسلمان بھی سیاسی، معاشی اور علمی اعتبار سے مغرب کے زیر بار ہیں۔ مغرب کی ترقی یافتہ اقوام نے اپنی اقتصادی سیاسی اور ٹیکنیکی حاکمیت کو برقرار رکھنے کے لیے انہیں مسلسل قرضوں کے بوجھ تلے دبایا ہوا ہے۔ اقبال نے جو سوال بیسویں صدی کے ابتدائی نصف میں اٹھائے تھے وہ آج اکیسویں صدی میں بھی موجود ہیں۔ مغرب اپنی ٹیکنیکی اور علمی قوت کے بل بوتے پر آج بھی مسلم دنیا کے قوت کے ذخائر پر اپنی حاکمیت قائم کرنے کے لیے نئے عالمی نظام کی آبیاری کر رہا ہے اور مسلسل اپنے سامراجی استعماری نظام کو مستحکم کرنے میں مصروف ہے جبکہ اسلامی مشرق نہ ''افغانی'' کے افکار پر دھیان دے رہا ہے نہ ''سعید حلیم پاشا'' کے اور نہ ''اقبال'' کے۔ اس وقت صورتحال یہ ہے کہ مغرب کے نزدیک تمام مغربی قوتوں کو اسلام

سے تصادم کا خطرہ ہے اس لیے اب اسلام ہی ان کا خاص ہدف ہے۔ جس کا احساس دلانے کی کوشش اقبال نے ۱۹۳۶ء میں ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں کی تھی۔ اس جدید سیاسی تہذیبی فکر کا ماحصل یہ ہے کہ سویت یونین کی شکست وریخت کے بعد اگلا نظریاتی چیلنج اسلام ہے۔ اسلام اور مغرب دو مختلف تہذیبیں ہیں۔ انسان دوستی، آزاد خیالی، جمہوریت پسندی، حقوقِ انسانی، آزادی، قانون کی بالادستی، آزاد تجارت اور کلیسا و ریاست کی علیحدگی جیسی روایات اسلامی (اور چینی) تہذیبوں میں موجود نہیں اس لیے وہ مغربی تہذیب سے متصادم ہو سکتی ہے۔ اس سیاسی تجزیے کا اہم پہلو یہ بھی ہے کہ چونکہ مغربی دنیا نئے ورلڈ آرڈر پر عمل پیرا ہے اس لیے اس کے مقابلے میں ممکنہ اسلامی بلاک مغربی تہذیب اور اس کے مفادات کے لیے راستے کا پتھر ثابت ہو سکتا ہے۔ چنانچہ آج امریکہ کے معاشی اور عسکری دباؤ میں تمام مسلمان ممالک پس رہے ہیں۔ اسے صلیبی جنگوں کا نام دیا جائے یا نہ دیا جائے امریکہ کی رفتار وگفتار سے یہ ضرور واضح ہوتا ہے کہ اس کی پالیسیاں منافقانہ رویّوں پر مبنی ہیں اور مسلمانوں کے خلاف ہیں جس کی واضح دلیل اسرائیل ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مشرقِ وسطیٰ کا نقشہ بدل دینا چاہتا ہے اور اس کا پہلا ہدف معدنی تیل پر قبضہ کو مستحکم کرنا ہے۔ مسلمان ممالک کی مشکل یہ ہے کہ ان کے وسائل ان کے اختیار میں نہیں ہیں۔ مسلمانوں کا دیس ان کا دیس ہونے کے باوجود ان کا نہیں ہے۔ کہنے کو سب مسلمان ممالک آزاد اور خودمختار ہیں مگر یہ آزادی اور خودمختاری کسی نہ کسی طور مغرب کی مٹھی میں بند ہے۔ کہیں قرضوں کے ذریعے، کہیں سیاست کے ذریعے، کہیں آئی ایم ایف اور ورلڈ بنک کی معاشی امداد کے ذریعے۔ اقبال نے مغرب کے اس جدید استحصالی نظام کی عیاری مکاری اور ابلیسی طریق کار کا ادراک تقریباً ستر سال قبل کر لیا تھا جو آج اسلامی تشخص کو درہم برہم کرنے میں شدت سے کوشاں ہے۔ اقبال نے اپنے احساس کا اظہار ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں بھی کیا ہے اور اپنی اُس نظم میں بھی جس کا عنوان ہے ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام''۔

لا کر برہمنوں کو سیاست کے پیچ میں — زناریوں کو دیرِ کہن سے نکال دو
وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا — روحِ محمد اُس کے بدن سے نکال دو
فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات — اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج — مُلاّ کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو
اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو — آہُو کو مرغزارِ خُتن سے نکال دو

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۸/۶۵۸)

چنانچہ دہشت گردی کے خلاف جنگ میں بھی بنیادی طور پر مسلم ممالک کا محاصرہ کیا جارہا ہے۔ پاکستان کی ایٹمی صلاحیت کو محض اِس بنا پر ''اسلامی بم'' قرار دیا گیا کہ ان کو یہ خوف لاحق ہے کہ اگر یہ ایٹمی صلاحیت کسی نہ کسی طرح ایران، عراق، (سابقہ) یا لیبیا کو منتقل ہوگئی تو یقیناً اسے اسرائیل کے خلاف استعمال کیا جائے گا جبکہ حقیقت یہ ہے کہ خود اسرائیل کے پاس ایک سو سے زائد ایٹم بم موجود ہیں جن کے ذریعے وہ اسلامی دنیا کے تمام بڑے بڑے شہروں کو نیست و نابود کرسکتا ہے۔(۳)

مغرب کو دنیا میں ''نیوکلیئر پھیلاؤ'' کا خدشہ ہے جس کی وجہ سے وہ مسلمانوں کو یا پسماندہ اقوام کو نیوکلیئر ٹیکنالوجی کے حصول کی اجازت نہیں دیتا۔ لیکن خود ان کے پاس ایٹمی ہتھیاروں کے اونچے ڈھیر ہیں۔ نیوکلیئر ہتھیار بنانے والی اقوام سات سمجھی جاتی ہیں۔ (ان میں صرف ایک اسلامی ملک پاکستان ہے) نیوکلیئر پھیلاؤ میں اس اضافے کو اُفقی اضافہ کہا جاتا ہے جو یقیناً قابل ذکر نہیں اور عالمِ اسلام کے حوالے سے تو نا قابل بیان ہے۔ لیکن عمودی اضافہ (یعنی ایٹمی ہتھیاروں کی تعداد اور ایٹمی صلاحیت کی مقدار میں اضافہ) کا عالم یہ ہے کہ ۱۹۸۵ء تک نیوکلیئر ہتھیار بنانے والی ترقی یافتہ اقوام کے پاس ان ہتھیاروں کی تعداد تقریباً پچاس ہزار تھی اور ان کی قوتِ دھماکہ ایک ہزار ہیروشیما بموں کے برابر تصور کی جاتی ہے۔ گویا کرۂ ارض کے ہر باشندے کے لیے چار ٹن ٹی این ٹی دھماکے کے برابر۔ سو انسانیت کے لیے خطرہ اُفقی اضافہ نہیں عمودی اضافہ ہے۔ (۴) اور یہ ترقی یافتہ اقوام اور مغرب کی منافقانہ پالیسیوں کی واضح دلیل ہے۔ امریکی قوم جس کی آبادی کل آبادی کا صرف چھ فیصد ہے دنیا بھر کی چھتیس فیصد توانائی اکیلے استعمال کرتی ہے اس کے مقابلے میں پسماندہ اقوام جن میں مسلمان بھی شامل ہیں، کی آبادی کرۂ ارض پر کل آبادی کا تہتر فیصد ہے مگر وہ دنیا بھر کی صرف ۲۰ فیصد توانائی استعمال کرتی ہیں۔ ان حقائق کے پس منظر میں پسماندہ اقوام کا حق ہے کہ وہ ترقی کی تحصیل کی خاطر وافر توانائی پیدا کرنے کے لیے نیوکلیئر ٹیکنالوجی استعمال میں لائیں۔ (۵) لیکن ترقی یافتہ اقوام نے اور مغرب نے اپنی منافقانہ پالیسیوں کے ذریعے اس عدم توازن کو برقرار رکھا ہوا ہے۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں استحصال سے نجات کا شعور بھی پیدا ہو رہا ہے اور آزادی کی تحریکیں بھی کارفرما ہیں۔

مغربی تہذیب آج امریکہ کی قیادت میں ایک زبردست تہذیبی تکبر ''خبطِ عظمت'' اور آفاقیت کے جنون میں مبتلا ہے اور اس کے سامنے ہنٹنگٹن کا فکری زاویہ رہنما اصول کے طور پر موجود ہے کہ دنیا کی تمام تہذیبیں جس اکیلی اور توانا تہذیب سے ٹکرا رہی ہیں وہ جدید مغربی تہذیب ہے۔ گویا انسانی عظمت کا معیار صرف مغربی

تہذیب ہے جسے اسلامی تہذیب سے خطرہ ہے۔ مغرب کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی برتری کی حفاظت کرے۔ اس طرح تہذیبی تکثیریت کا یہ نظریہ تہذیبوں کے تصادم اور بالآخر مغربی سامراجیت کے غلبے پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی بنیاد فوکویاما نے مہیا کی ہے جس کے تحت سرد جنگ کے خاتمے کے بعد اب دنیا کے سامنے فلاح کا راستہ صرف ایک ہی ہے یعنی مغربی لبرل جمہوریت اور آزاد تجارت بالفاظِ دیگر مغربی تہذیب۔ (۲)

امریکہ کی آفاقی نوآبادیاتی نظام کی خواہش اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ دنیا کو ایک اخلاقی، انسانیت نواز اور مساوات پر مبنی نظام کی ضرورت ہے جس میں بالخصوص اسلام اور اہلِ اسلام کی شدت پسندی اور جہالت راستے کی رکاوٹ ہے۔ مغربی تمدن کی اس جارحانہ و آمرانہ خواہشات کی بدولت آج بالعموم تمام انسانیت اور بالخصوص تمام مسلمان نہایت ہی نازک مقام پر کھڑے ہیں۔ مغرب کی نام نہاد تہذیب یافتہ اقوام تیسری دنیا بالخصوص مسلمان اقوام کے ساتھ جو سلوک کر رہی ہیں وہ ان کی وحشیانہ خواہشات اور بہیمت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ عالمی اقتصادی اور سیاسی بحرانوں نے پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے۔ اشتراکیت کی طرح مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام اور مغربی تہذیب کے آفاقیت پر مبنی دعوے بھی امن وامان اور یکجہتی کی فضا پیدا کرنے میں ناکام ہو چکے ہیں۔ اس کے برعکس ایسا مرحلہ آچکا ہے کہ کسی بھی وقت کوئی آگ بھڑک سکتی ہے۔ آج انسانیت نواز مفکرین اور سیاسی مبصرین ایسے اقتصادی اور سیاسی عالمی نظام پر زور دے رہے ہیں جس کی بنیاد احترامِ آدمیت پر ہو۔ جس میں مختلف تہذیبیں اور ان سے وابستہ اقوام مل جل کر رہیں۔ جہاں تصادم کی بجائے اشتراکِ عمل کی فضا قائم ہو۔ آج نہ صرف اسلام اور مغرب میں موجود تناؤ کی کیفیت کا حل بلکہ تمام انسانیت کی بقا کا حل اتحادِ انسانیت میں مضمر ہے۔ یہ وہی خیالات ہیں جو نصف صدی پیشتر اقبال نے پیش کر رکھے ہیں۔

آدمیت احترامِ آدمی　　باخبر شو از مقامِ آدمی

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۰۵/۷۹۳)

یہ احترامِ آدمیت اور وحدتِ انسانی وہ ہے جسے مغرب کی سامراجی سیاست اور نوآبادیاتی آفاقیت و عالمگیریت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ یہ انسانی اتحاد و آفاقیت تہذیبی تصادم، انسانی وحدتوں کی تخریب و تباہی اور اسلامی و مغربی تہذیبی بحران پر دلالت نہیں کرتی بلکہ صحیح معنوں میں انسانیت اور احترامِ آدمیت کی بنیادوں پر ایک مشترکہ بین الاقوامی برادری کی تشکیل کرتی ہے۔ آج نہ صرف اسلام اور مغرب کے درمیان مکالمے اور یگانگت و اشتراک کے لیے، بلکہ تمام اقوامِ عالم کے لیے اس انسانی نقطۂ نظر کی ضرورت ہے نہ کہ مغرب کے مادی اور سرمایہ

دارانہ نقطۂ نظر کی۔ اس سلسلے میں ''اقبال کا سالِ نو کا پیغام'' (یکم جنوری ۱۹۳۸ء) ان کی تہذیبی فکر کا نچوڑ ہے۔ اسے اگر آج کے عالمی واقعات، اسلام اور مغرب کے حالات وحادثات اور بین الاقوامی تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ حالات کو سامنے رکھ کر اپنی بات کہہ رہے ہیں۔ اس کا ایک ایک لفظ صداقت اور انسانیت پر مبنی ہے۔ اس تقریر میں مغرب کے سامراجی عالمی نظام کے مقابلے میں ایک انسانیت نواز نئے عالمی نظام کے اشارے پوشیدہ ہیں۔ اس تقریر سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال مشرق ومغرب اور اسلامی ومغربی تہذیبوں کے درمیان ایک مکالمہ اور توازن کی فضا قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ان کا تصادم سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کے افکار میں خفیف ترین سطح پر بھی کوئی ایسا اشارہ نہیں ملتا جسے اسلام اور عیسائیت یا اسلامی اور مغربی تہذیب کی جنگ یا تصادم کا نام دیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے تقابلی مطالعے کا ہر زاویہ بین التہذیبی ہم آہنگی، اتحاد، اشتراک، ایک دوسرے سے استفادے اور مکالمے کی طرف رُخ کرتا ہے۔ وہ ایک ایسی عالمی تہذیب کی بات کرتے ہیں جس میں تہذیبوں کی جنگ کی بجائے تہذیبوں کے اشتراک واتحاد کا روشن اور وسیع المشرب تصور اُبھرتا ہے اور اسی تصور کے پس منظر میں اقبال کے افکار کو اور اقبال کے افکار کے حوالے سے اسلام کے افکار کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اسی تصور کے پس منظر میں اقبال کے معاشرتی وتہذیبی افکار کی اور اقبال کے حوالے سے اسلام کے تہذیبی افکار کی معنویت اُبھرتی ہے۔ یہاں اس پیغام کا یہ اقتباس نقل کیا جاتا ہے:

> ''تمام دنیا کے ارباب فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب وتمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کے جان ومال کے دشمن بن کر کرۂ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنا دیں۔ دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی عالمی قوتیں اپنی توجہ کو احترامِ انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی...... وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو رنگ ونسل وزبان سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی، اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے ''الخلق عیال اللہ'' کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ ونسل کے

اعتبارات کو مٹایا نہ جائے گا اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح وسعادت کی زندگی بسر نہ کرسکیں گے۔ اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ تعبیر نہ ہوں گے۔"(۷)

اقبال کے نزدیک آدمیت یہی ہے کہ آدمی کا احترام کیا جائے۔ وہ اس تمام کرۂ ارض کو امن وسلامتی کا گہوارہ اور تمام انسانوں کے لیے ایک کشادہ اور خوبصورت گھر کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ مشرق ومغرب اور اسلامی ومغربی تہذیب دونوں میں ایک توازن کے قائل تھے نہ کہ تصادم کے۔ انہوں نے اسلام کے آفاقی اصولوں اخوت، مساوات اور حفظ نوع انسانی کے حوالے سے کوشش کی ہے کہ ایک طرف تو یہ تہذیبیں اپنی اپنی انفرادیت برقرار رکھیں دوسری طرف ہر قسم کی غلط فہمیوں اور تنگ نظری وتعصب سے نکل کر امن ومحبت، باہمی رواداری، انسانی حقوق کی بالادستی، بین المذاہب ہم آہنگی، تہذیبی سنگم اور بقائے باہمی کی طرف لوٹ آئیں اور اس کا حل یہی ہے کہ انسان انسان کے احترام کو اپنا شعار بنالے۔

اقبال نے اسلامی اور مغربی تہذیبوں کا تجزیہ سیاسی یا ہنگامی بنیادوں پر یا کسی سامراجی اقتدار کی سیاست سے وابستہ ہو کر نہیں کیا بلکہ غیر جانبدارانہ انداز میں اصولی وفکری بنیادوں پر کیا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ انہوں نے مسلمان ہونے کے ناطے مغرب کی ہر قدر کو قابل نفرت ٹھہرایا ہو۔ بلکہ انہوں نے اسلام کی موجودہ تہذیب اور مغرب کی جدید تہذیب دونوں کے معائب اور محاسن کو واضح کیا ہے چنانچہ ان کے ہاں ایسے اشعار بھی ملتے ہیں:

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق ومغرب کے میخانے یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۳۶/۳۶۰)

اقبال نے دراصل دونوں کی خوبیوں اور خامیوں کو سامنے رکھ کر ایک دوسرے کو آئینہ دکھایا ہے۔ ان کا مطمح نظر یہ ہے اہل مغرب اور اہل اسلام دونوں ایک دوسرے کی خوبیوں اور خامیوں پر نظر رکھ کر ایک دوسرے سے بات چیت کے ذریعے، ایک دوسرے سے مکالمے کے ذریعے استفادہ کریں تاکہ انسانی تہذیب کے یہ دونوں حصے انسانی زندگی کی فلاح وبہبود کے لیے ایک ہی وحدت کے طور پر کام کریں۔

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر شب کو سحر کر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۳۱/۶۲۱)

اس کا مطلب یہ ہوا اقبال تہذیبی تکثیریت کے قائل ہیں لیکن اس تہذیبی تکثیریت میں مختلف تہذیبیں

تصادم اور مناقشت کا شکار نہیں ہوتیں بلکہ ایک دوسرے سے استفادے کے ذریعے ایک ایسی آفاقی تہذیب کو جنم دیتی ہیں جس کی بنیاد اخوت اور انسانی وحدت پر ہے۔

اقبال نے مغرب کے منفی عناصر یعنی مادہ پرستی، اخلاق و مذہب سے دوری، مجرد عقلیت، استحصالی نو آبادیاتی نظام، مظلوم اور بدحال اقوام پر ظلم واستبداد اور جمہوریت کے پردے میں آمریت وغیرہ پر تنقید کی ہے اور انہی عناصر کی بنا پر مغربی تہذیب کے زوال کی نشاندہی کی ہے۔ تو دوسری طرف مشرق اور اسلامی تہذیب میں پیدا ہو جانے والی کاہلی، حیات گریز تصوف، مغرب کی اندھی تقلید، سائنسی و عملی ترقیوں سے دوری، ملوکیت، ملائیت اور خانقاہیت وغیرہ کی بھی مذمت کی ہے۔ اسی طرح مغرب کی علمی و سائنسی ترقیوں، قوت اور شان وشوکت کے وہ قائل ہیں لیکن جب یہی قوت اور ترقی جسمانی لذت وتخریب کاری کی طرف مائل ہوتی ہے تو اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ دوسری طرف مشرق اور اسلامی تہذیب کی روحانیت، اخلاق، محبت، حیا، پاکیزگی وہ سراہتے ہیں۔ تہذیبوں پر تنقید کا یہ انداز کسی بندھے ٹکے فارمولے کے تحت نہیں ہیں بلکہ اس کے پیچھے حقیقت کی تلاش اور میل جول کا جذبہ کام کر رہا ہے۔ اقبال نے دونوں تہذیبوں کے مثبت اور منفی عناصر کی نشاندہی کر کے دونوں کو ایک دوسرے کے مثبت عناصر قبول کرنے کی دعوت دے کر ایک خوشگوار تعلق اور مکالمے کی کیفیت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ دراصل اقبال اس دنیا کو تمام انسانیت کا گھر تصور کرتے ہیں۔ فساد چاہے مغرب میں ہو یا مشرق میں، مسلمانوں کی وجہ سے ہو یا غیر مسلموں کی وجہ سے، وہ اس کے سخت مخالف ہیں۔ یہی وجہ ہے اقبال نے جہاں مغرب کی استعماری اغراض اور حکمت کے پنجۂ خونیں پر زبردست تنقید کی ہے وہاں پسماندہ اقوام کی جہالت، کم علمی اور بے عملی کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ جہاں انہوں نے کمزور اقوام کو مغرب کی سائنسی ترقی سے استفادہ کرنے پر زور دیا ہے وہاں مغرب کو بھی مشرق کی الہامی بنیادوں سے استفادہ کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج ایک دوسرے سے استفادے اور افہام وتفہیم کا یہی لچکدار رویہ اتحادِ انسانیت کی فضا پیدا کر سکتا ہے اور ایسے مشترکہ اور منصفانہ عالمی نظام کی تخلیق کر سکتا ہے جس کی بنیاد اخوت ومساوات اور وحدتِ انسانی پر ہو۔ جس میں اقوام اپنے مسائل کو مکالمے کے ذریعے حل کر سکیں۔ اقبال کا یہی وہ عالمی نظام ہے جس میں کرۂ ارض کے تمام باشندے ایک وحدت میں ڈھل کر اجتماعی فلاح وبہبود کے لیے کوشش کر سکتے ہیں اور ایک ایسا عالمِ نو وجود میں لا سکتے ہیں جہاں کسی بھی فساد، کسی بھی اختلاف کا حل مل جل کر نکالا جا سکے۔

اقبال نے اسلامی اور مغربی تہذیب میں اصولی اور بنیادی طور پر پائے جانے والے مقاماتِ اتصال کی

بھی نشاندہی کی ہے اور افتراقات کی بھی۔ مثلاً مغربی تہذیب مادیت و عقلیت کی پیداوار ہے اور الہامی بنیاد سے محروم ہے جبکہ اسلامی تہذیب الہامی بنیاد سے وابستہ ہے اور مادے کی اہمیت کو بھی نظر انداز نہیں کرتی۔ اسی طرح مغربی تہذیب کے بعض پہلو اقبال کی نظر میں اسلامی تہذیب ہی کی ترقی یافتہ شکل ہیں (۸) بالفاظ دیگر اسلام اور مغرب میں کچھ مشترک پہلو بھی موجود ہیں مثلاً سائنسی علوم اور حکمت کے پہلو۔ مطلب یہ ہوا کہ اقبال اسلام اور مغرب کے افتراق و انتشار کا ذکر ضرور کرتے ہیں لیکن اس کا مقصود کسی تصادم یا ٹکراؤ کو ہوا دینا نہیں ہے بلکہ متصادم اور مشترک پہلوؤں کو اُبھار کر سامنے لانے کا مقصد یہ ہے کہ دونوں تہذیبیں اپنے تمام پہلوؤں اور عناصر سے آگاہ ہو کر ایک جیسی خصوصیات کا لحاظ کرتے ہوئے رواداری، لچک بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ محبت کا مظاہرہ کریں اور اختلافی مسائل کو جنگ و جدل کی بجائے پُرامن گفت و شنید کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کریں۔ اس طرح وہ اپنا اپنا نقطۂ نظر ایک دوسرے کے سامنے پیش کر کے محبت اور خلوص کے ساتھ بات چیت کے ذریعے اپنے فطری امتیازات یا تشخص کو بھی برقرار رکھ سکتی ہیں اور مشترک خواص کی بنا پر اتحاد اور مفاہمت، انسانیت اور رواداری، جیو اور جینے دو کے اصولوں پر عمل کرتے ہوئے ایک دوسرے کے درمیان ایک پل یا رابطہ بھی استوار کر سکتی ہیں۔ یہی ''تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' کا مقصود ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے کہا ہے کہ:

> ''مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی توسیع قرار دے کر وہ مغرب اور اسلام کے درمیان ایک پل یا رابطہ استوار کرنے کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔'' (۹)

اقبال کے نزدیک احترامِ آدمیت کا عمل اس وقت مکمل ہوگا جب تہذیبوں کے فطری امتیازات بھی برقرار رہیں (جو کہ ان کا حق ہے) اور ان میں مفاہمت و اتحاد بھی پیدا ہو جائے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب ہمیں معلوم ہو کہ ہمارے فطری امتیازات کون سے ہیں اور اشتراکات کون سے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال دونوں تہذیبوں کے متصادم و متحارب اور مشترک و متصل خواص کو تفصیل کے ساتھ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں جو اس بات کا ثبوت بھی ہے کہ ان کا تجزیہ ہنگامی بنیادوں پر نہیں بلکہ ٹھوس اور گہرے فکری دلائل پر استوار ہے اور نیک نیتی پر مبنی ہے۔

اقبال کی تہذیبی تکثیریت، رنگارنگی اور پُرامن بقائے باہمی پر یقین رکھتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ مسلمان ممالک اور مغربی ممالک ایک دوسرے کے درمیان دوستانہ تعلقات استوار کریں۔ وہ اپنے متنازعہ سیاسی اور معاشی حل کے لیے ایک دوسرے کے ساتھ عسکری تصادم کے بجائے مذاکرات اور بات چیت کو ترجیح دیں۔ اقبال

کو معلوم ہے تہذیبی اکثریت قوموں کی فطری اور نفسیاتی ضرورت بھی ہے اور کائناتی ارتقا کا وسیلہ بھی۔ لیکن ایسی تہذیبی تکثیریت ہی انسانی وحدت کو جنم دے سکتی ہیں جس میں نفرت اور رقابت کی بجائے اشتراکِ عمل اور مکالے کا پہلو پایا جائے۔ مغرب تہذیبی تکثیریت کی جو صورت پیش کرتا ہے وہ بالآخر مغرب کی سامراجی آفاقیت میں ڈھل جاتی ہے اور اقبال کے نزدیک یہ سامراجی آفاقیت فتنہ وفساد، تنازعہ اور تصادم کو ہوا دیتی ہے۔

اقبال نے نہ صرف مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ترقی یافتہ شکل قرار دیا ہے بلکہ مغرب کے حقیقی جوہر کو پہچاننے اور اس کا ناقدانہ بصیرت کے ساتھ جائزہ لینے کی تلقین کی ہے۔(۱۰) اسی طرح مغرب کو بھی اسلامی تہذیب سے استفادہ کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ اِس دوطرفہ عمل کے ثبوت کے لیے محض پیامِ مشرق کا سرورق (للّٰہ المشرق والمغرب) اور دیباچہ ہی کافی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اسلام اور مغرب میں تنازع کے نہیں بلکہ کچھ لو اور کچھ دو کے اصول کے تحت ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو پرامن لین دین کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اہل اسلام اور اہل مغرب دونوں کے مستقبل کا انحصار افہام وتفہیم پر ہے کہ دونوں تہذیبیں ایک دوسرے کو کچھ سکھاتے ہوئے آگے بڑھیں۔ ہنٹنگٹن نے لیسٹر پیئرسن (Lester Pearson) کے حوالے سے چند سطور نقل کی ہیں جو یہاں پیش کی جاتی ہیں۔ ان کے حوالے سے اقبال کے پیغام کی اہمیت ہمارے زمانے میں اور بھی نکھر کر سامنے آتی ہے۔

> ''۱۹۵۰ء کی دہائی میں لیسٹر پیئرسن نے خبردار کیا کہ انسان ایک ایسے زمانے میں داخل ہو رہا ہے جہاں مختلف تہذیبوں کو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو پرامن لین دین کے ساتھ ایک دوسرے سے سیکھتے ہوئے، ایک دوسرے کی تاریخ اور آدرشوں اور فن وثقافت کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک دوسرے کی زندگیوں کو زرخیز بناتے ہوئے زندگی بسر کرنا سیکھنا ہوگا۔ اِس پرہجوم چھوٹی سی دنیا میں دوسرا راستہ کشیدگی، تصادم اور آفات کا ہے۔ امن اور تہذیب دونوں کے مستقبل کا انحصار دنیا کی بڑی تہذیبوں کے سیاسی وروحانی اور علمی رہنماؤں کے درمیان افہام وتفہیم اور تعاون پر ہے۔'' (۱۱)

کیا یہ وہی باتیں نہیں ہیں جو اقبال نے ۱۹۵۰ء سے پہلے کہی تھیں، وہی تہذیبی تکثیریت اور تعاون واتحاد کا نقطۂ نظر۔ اس سلسلے میں اسلام اہم ترین کردار ادا کرسکتا ہے اس لیے کہ اقبال کے نزدیک اسلام اپنی ماہیت میں نہ

تو کوئی قومی مذہب ہے نہ نسلی وموروثی بلکہ یہ خالصتاً ایسا دین ہے جس کی بنیاد انسانی ہے۔ ایک تہذیب کی حیثیت سے اس کی کوئی مخصوص جغرافیائی حیثیت، زبان، رنگ یا معاشرت نہیں۔ اسلام میں سب انسان برابر ہیں۔ اسلام انسانی مساوات، اخوت اور حریت کی بنیادوں پر قائم ہے۔ اسلام ہی وہ دین ہے جس کا ''مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد ومنظم کرنا ہے۔'' (۱۲)

> ''بالفاظ دیگریوں کہیے کہ بنی نوع انسان کے اقوام کو باوجود شعوب وقبائل اور الوان والسنہ کے اختلافات کو تسلیم کرنے کے ان کو ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان، مکان، وطن، قوم، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں۔ اور اس طرح سے اس پیکر خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں ابدیت سے ہمکنار ہو۔'' (۱۳)

اس طرح اسلام تہذیبوں کی اکثریت کو قبول کرتا ہے اور اکثریت کے باوجود انہیں انسانی بنیادوں پر اس طرح متحد کرتا ہے کہ ایک صحیح انسانی عالمی نظام وجود میں آ جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک عہد جدید میں مذہب کے اسی ارفع تصور کی ضرورت ہے۔ اسی تصور کو اپنانے سے انسان اپنے مذہب سے وابستہ رہتے ہوئے دوسرے انسانوں کے مذاہب اور تہذیبوں کا احترام کر سکتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال، علامہ اقبال نے مذہب کا یہ ارفع تصور قرآن کی سورۃ ۱۵ آیت ۴۸ سے اخذ کیا ہے (۱۴) جس کا ترجمہ یہ ہے:

> ''ہم نے تم سب کے لیے ایک ایک شریعت اور راستہ رکھا اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب ایک ہی مذہب کی امت ہوتے (لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا) تا کہ تم کو جو کچھ دیا گیا ہے اس پر تم کو آزمائے۔ پس نیک کاموں میں ایک دوسرے سے سبقت لینے کی سعی کرو۔ بالآخر تم سب نے اللہ ہی کی طرف لوٹنا ہے اور وہ تمہیں بتائے گا کہ تمہارے آپس میں اختلافات کیا تھے۔''

انہی تعلیمات سے متاثر ہو کر اقبال نے ''روحانی جمہوریت'' کا تصور پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک اسلامی ریاست کی اصل غرض وغایت ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے جس کا مطلب ہے کہ ایسی ریاست جو استحکام انسانیت کے ساتھ ساتھ ہر مذہب، عقیدے اور مسلک کی آزادی واحترام کو ملحوظ رکھے۔ لیکن اقبال کو افسوس ہے کہ فی الحال ایسا ممکن نہیں کیونکہ انسان کی خودی پہ مرگ طاری ہو چکی ہے۔ مشرق، اسلامی مشرق اور مغرب سب

خودی کی موت سے جذام اور تاریکی کا شکار ہیں۔

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور　　خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام
خودی کی موت سے روحِ عرب ہے بے تب و تاب　　بدن عراق و عجم کا ہے بے عروق و عِظام

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۹۳/۵۹۳)

نہ مشرق اس سے بَری ہے نہ مغرب اس سے بَری　　جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۷۲/۶۷۲)

ان حالات میں اقبال کے نزدیک اسلام اور مغرب اور اس کے ساتھ ساتھ پورے عالمِ انسانیت کی بقا کا انحصار اتحادِ آدم پر ہے جو مذہب کے زندہ اور ارفع تصور کو اپنانے ہی سے ممکن ہے جس میں انسانیت کی نفسیات کو مدنظر رکھتے ہوئے تہذیبوں کی اکثریت کو قبول کیا گیا ہو، ان کے فطری امتیازات کو قائم رکھتے ہوئے ان میں امتزاج وارتباط اور وحدت پیدا کردی ہو۔ اس سلسلے میں نہ مشرق اور موجودہ اسلامی تہذیب پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور نہ مغرب پر۔ کیونکہ مشرق سراسر افسانہ بن چکا ہے۔ مسلمان اپنے حقیقی افکار کو کھو بیٹھے ہیں۔ اور مغرب خدا سے بیگانہ ہے، اس کی فکر ہی فاسد ہے صرف حقیقی اسلام اور اس سے وابستہ تہذیب ہی اپنے اخلاقی اور ارفع و اعلیٰ اصولوں کی بنا پر اس قسم کی مطلوبہ آفاقی تہذیب پیدا کر سکتے ہیں۔

مغرب ز تو بیگانہ ، مشرق ہمہ افسانہ
وقت است کہ در عالم نقشِ دگر انگیزی

(زبورِ عجم/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸/۴۰۰)

اقبال فرماتے ہیں:

''عالمِ انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا رہے۔'' (۱۵)

یہ تینوں چیزیں پیدا کرنے میں مغربی تہذیب بھی ناکام ہو چکی ہے اور عالمِ اسلام میں بھی کوئی ایک گوشہ، ملک یا معاشرہ ایسا نہیں جسے اِس عمل میں کامیابی ہوئی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان ملوکیت، ملائیت، خانقاہیت اور مغربی استبداد کی وجہ سے اسلام کے بنیادی، حرکی اور انقلابی تصورات سے محروم ہیں اور ان تصورات

کی انقلابی و حرکی نوعیت کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ تاہم اسلام سے وابستہ بھی مسلمان ہی ہیں اس لیے یہ ان کا فرض بنتا ہے کہ وہ اسلام کے حقیقی افکار کو سمجھتے ہوئے ان کے ذریعے نہ صرف اسلام اور مغرب میں مکالمے کی کوشش کریں بلکہ عالمگیر مساوات کے لیے قدم اٹھائیں۔ اسی لیے اقبال نے مسلمانوں کو ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لانے کی تلقین کی ہے ان کے نزدیک:

> ''اس میں کوئی شک نہیں کہ جدید یورپ نے اسی نہج پر متعدد عینی نظام قائم کیے، لیکن تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہے اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی تنزیل کی بدولت ہوتی ہے .... لہٰذا یورپ کے عینی فلسفے کو کبھی یہ درجہ حاصل نہیں ہوا کہ زندگی کا کوئی مؤثر جزو بن سکے۔ اس لیے اب یہ حالت ہے کہ یورپ کی فساد زدہ خودی باہم دیگر حریف جمہوریتوں کی شکل میں، جن کا مقصد وحید یہ ہے کہ دولت مندوں کی خاطر ناداروں کا حق چھینے، اپنے تقاضے پورے کر رہی ہے۔ یقین کیجیے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں بڑی رکاوٹ کوئی نہیں برعکس اس کے .. ہماری جگہ دنیا کی ان قوموں میں ہونی چاہیے جو روحانی اعتبار سے سب سے زیادہ استخلاص حاصل کر چکی ہیں...... ہمیں چاہیے کہ آج اپنے اس مؤقف (خاتمیت) کو سمجھیں اور اپنی حیاتِ اجتماعیہ کی تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں تا آنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے، یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشو و نما جو اس کا مقصود و منتہا ہے، تکمیل کو پہنچ سکے۔'' (١٦)

یہی وجہ ہے کہ اقبال مغرب کی علمی و تخلیقی تحسین کے باوجود اسلام ہی سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے پاس قرآن اور اسلام کی صورت میں ایک نظریاتی اور روحانی بنیاد موجود ہے جو وحدتِ انسانی اور تہذیبی سنگم کا درس دیتی ہے جبکہ مغرب اس سے محروم ہے۔ ان کے نزدیک اسلام ہی آفاقی تہذیب کی راہ ہموار کر سکتا ہے۔ اسلام کو وہ صرف مسلمانوں کی تہذیب نہیں سمجھتے بلکہ انسانی تہذیب قرار دیتے ہیں۔ اس تہذیب کی ترکیب میں مشرق کی روحانیت و اخلاقیت اور مغرب کی مادیت و عقلیت سب کچھ موجود ہے۔ اس میں مشرق بھی

ہے مغرب بھی۔ اس میں عربی، ایرانی، ہندی، ترکی، یورپی، امریکی تمام رنگ ایک توازن کے ساتھ موجود ہیں۔ اس میں تمام تہذیبوں اوران میں فطری امتیازات کے باوجود اتحاد و اتفاق کی گنجائش ہے۔ اسلام کا تو مقصد ہی یہ ہے کہ ایک ایسا عالمگیر معاشرہ تشکیل دیا جائے جس میں تمام دنیا کی قومیں اتحاد و یکجہتی کے ساتھ رہیں اور پرامن زندگی بسر کرسکیں۔ ہرقوم دوسری قوم کے مذہبی اور تہذیبی امور میں رواداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کرے بلکہ پرامن طور پر رہتے ہوئے اپنے اپنے مذہب کا پرچار کرے تاکہ جسے جو مذہب پسند آئے وہ اسے اختیار کرلے۔ اسلام تمام بنی نوع انسانی کو ایک خاندان تصور کرتا ہے اور سب کو آدم کی اولاد قرار دیتا ہے۔ اسلام کی اساسی دعوت ہی یہ ہے کہ سب بھائی بھائی بن کر ''جیو اور جینے دو'' کے اصول پر کاربند ہوجائیں۔ اس لیے اقبال کے نزدیک ضروری ہے کہ روحِ اسلام کو درست انداز میں پیش کیا جائے۔ اقبال کے خیال میں اسلام ہی وہ تہذیب ہے جو ایک طرف تو قوموں کی تہذیبی انفرادیت کو برقرار رکھتا ہے دوسری طرف قوموں کے درمیان ہرقسم کی غلط فہمیوں اور لڑائی جھگڑے کو دور کرکے امن اور تہذیبی سنگم کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ مغربی تہذیب اپنے فکری فساد، استعماری روش اور لادین یلغار کی وجہ سے ان کے لیے قابل اعتراض ہے لیکن اسلام کے اخلاقی اصول حریت ومساوات، اتحادِ انسانی، جمہوریت، امن وامان، انسانی حقوق کی بالادستی اور باہمی رواداری کے حامل ہیں۔ یہ اقدار اور اصول قوموں کے نفسیات اور فطرت کے مطابق ہیں۔ اقبال اس سلسلے میں ذات پات، ملک وملت، نسل وزبان اور نظریہ وعقیدہ کی بجائے عام انسانی، اصولی اور آفاقی نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں۔ انہوں نے محدود زاویہ نظر اختیار کرنے کی بجائے پوری دنیائے انسانیت اور عصر حاضر کے عام تہذیبی رجحانات پر آفاقی زاویے سے روشنی ڈالی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ خود مسلمان اس سے بیگانہ ہوں یا مغرب اور دوسری اقوام اس کو تعصب کی بنا پر تسلیم نہ کریں۔ یہ بات عقیدے، زبان، نسل اور مسلک کی نہیں بلکہ صرف نظریے، اصول اور عمل کی ہے۔

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک　　　دلیلِ کم نظری، قصۂ جدید و قدیم

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۸/ ۵۳۸)

اقبال اسلامی اصولوں کی روشنی میں تہذیبی تکثیریت اور اس تکثیریت میں اتحاد و اتفاق کے ذریعے تہذیبی آفاقیت کے قائل ہیں اسی بنیاد پر وہ اسلام اور مغرب میں مکالمہ کرانا چاہتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ اسلام اور مغرب بلاشبہ اپنے فطری امتیازات یا (خودی) کو قائم رکھیں لیکن غیر ضروری امتیازات اور اختلافات بات چیت

کے ذریعے دور کر کے پرامن بقائے باہمی اور احترامِ آدمیت کے اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مل جل کر زندگی گزاریں۔ اسی میں ان کی بقا اور ترقی ہے۔ اپنے اپنے امتیازات اور انفرادیت قائم رکھتے ہوئے ایک آفاقی تہذیب کی تخلیق عہدِ جدید کے تقاضوں کے عین مطابق بھی ہے، اسلامی و مغربی تہذیبوں کی لازمی ضرورت بھی اور اقبال کی تصورِ خودی کے عین مطابق بھی۔ لیسٹر پیئرسن کا بیان پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ اب آلِ احمد سرور کا یہ بیان دیکھیں:

> ''یہ بات اب عام طور پر تسلیم کی جانے لگی ہے کہ ہر تہذیب مخصوص جغرافیائی، تاریخی، تہذیبی حالات میں وجود میں آتی ہے اور کوئی ایک ماڈل بجنسہٖ دوسری تہذیبوں اور سماجوں پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ ہر تہذیب اور ہر سماج کو اپنا وجود برابر دریافت کرنا ہوتا ہے، اپنے باطن میں جھانکنا ہوتا ہے، اپنی انفرادیت اور اپنی شناخت کو پانا ہوتا ہے، اسی بنیاد پر وہ عالمی میلانات کے مطابق تعمیر کر سکتی ہے۔ اسی خصوصیت کے ذریعے وہ آفاقیت کا جزو بن سکتی ہے۔'' (۱۷)

آفاقیت کا یہ تصور مغربی آفاقیت کے تصور سے بہت مختلف ہے جو تمام تہذیبوں کو اپنے رنگ میں رنگنا چاہتی ہے اور جس کا نتیجہ آج بالخصوص اسلام سے تناؤ کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔ اس لیے کہ اسلام خود ایک مستحکم تہذیب ہے۔ پھر دونوں تہذیبوں سے وابستہ اقوام کو اپنی اپنی تہذیبوں سے جذباتی لگاؤ بھی ہے اس لیے امن و امان کا واحد حل یہی ہے کہ دونوں کے وجود کو تسلیم کیا جائے اور دونوں کو پنپنے کا موقع دیا جائے۔ اقبال کے افکار سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

> ''یہی وہ موزوں اور مناسب وقت ہے جب مسلم ممالک میں امریکہ اور اس کے اتحادیوں کے خلاف پائی جانے والی نفرت اور غم و غصے کا تدارک ممکن ہے۔ مسلم ممالک کو اپنے ان مغربی حلیفوں کو اس مسئلے کے حل کے لیے بہتر انداز میں قائل کرنا چاہیے۔ مغرب کی غیر دانشمندانہ پالیسیوں کے نتیجے میں مسلمانوں کو اسرائیل، کوسووو، چیچنیا، بوسنیا اور کشمیر میں جن نامساعد حالات کا سامنا ہے اگر اس کے لیے منصفانہ طرزِ عمل اختیار کیا جائے تو نہ صرف غم و غصے کی لہر ختم ہو سکتی ہے بلکہ ایک ایسی کثیر الاقوامی دنیا وجود میں آ سکتی ہے جہاں بات چیت

اور مذاکرات کے ذریعے سے امن اور انصاف کا حصول ممکن ہوسکتا ہے۔"(۱۸)

اقبال کے نزدیک اسلام اور مغرب ایک ہی کرۂ ارض کے دو ناگزیر اجزاء ہیں۔ اس لیے اقبال چاہتے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کی ضروریات کا احترام کرتے ہوئے اپنے آپ کو مستحکم کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے جہاں مسلمانوں کو بیدار ہونے، خودداری اختیار کرنے اور اسلام کی حقیقی روح کو سمجھنے کی تلقین کی ہے وہاں مغرب کو بھی آدم شناسی اور حقوقِ انسانی کی پاسداری کی نصیحت کی ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ کرۂ ارض کے یہ دونوں اجزاء مل کر فلاحِ انسانیت کے لیے کام کریں اور جہاں کہیں تاریکی یا فساد ہے اسے ختم کر کے دنیا کو امن وسلامتی کا گہوارہ بنائیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام اور مغرب میں مکالمے اور اتحاد کا طریقہ یہی ہے کہ مشترک خواص کی نشاندہی کر کے ان اسباب اور عناصر کا خاتمہ کیا جائے جن کی وجہ سے غم وغصہ کی لہر پیدا ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے مغربی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کو اسلامی تہذیب کی توسیع قرار دیا ہے کہ اسلامی اور مغربی تہذیب کے بنیادی عناصر میں فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کو رواداری کا سبق سکھایا جائے اور اس طرح سے دونوں کی تشکیل جدید کی جائے، امن، مساوات، بھائی چارے، جمہوریت اور انسان دوستی کے ارفع اصولوں کی بات کی جائے۔ دونوں تہذیبوں کے اصلی عناصر اس طرح واضح کیے جائیں کہ ایک طرف تو دونوں اپنا اپنا تشخص قائم رکھیں دوسری طرف بین التہذیبی ہم آہنگی اور انسانیت کے اعلیٰ مدارج کی طرف بھی لوٹ آئیں۔ یہ دونوں تہذیبیں تہذیبی اکثریت پر یقین رکھیں اور اس کے ساتھ ساتھ پر امن بقائے باہمی کے اصولوں کو فروغ دیں۔ ایک دوسرے کے اچھے اور مفید اجزاء کو کشادہ دلی سے جذب کریں اور منفی یا مضر اجزاء کی نشاندہی کر کے انہیں دور کرنے میں ایک دوسرے کی مدد کریں یوں ہاتھ میں ہاتھ ڈال کر ترقی کی طرف گامزن ہوں۔

یہ کرۂ ارض ایک ہی ہے لیکن تہذیبیں اور اقوام کثیر ہیں۔ اقبال چاہتے ہیں کہ نہ صرف اسلام اور مغرب بلکہ یہ تمام کثیر تہذیبیں اور کثیر اقوام اچھے ہمسایوں کی طرح رہیں۔ سب اپنے آپ میں وسیع النظری اور صلح کل کی صفات کو فروغ دیں، رواداری اور قوتِ برداشت پیدا کریں۔ اختلافات کو بات چیت کے ذریعے دور کریں۔ ایک دوسرے کے دکھ درد اور خوشیوں میں شریک ہوں۔ علوم وفنون کو فلاحِ عامہ کے لیے استعمال کریں۔ انسان چاہے اسلامی تہذیب سے وابستہ ہو یا مغربی تہذیب سے یا کسی اور تہذیب سے، سب کو فکر یہ کرنی چاہیے کہ نسل انسانی جس زمین پر رہتی ہے وہ سب کے لیے کشادہ ہو۔ نفرت، تنگ نظری، تعصب، خود غرضی، مفاد پرستی اور تشدد کے

سبب بود و باش کے لیے یہ زمین تنگ نہ ہونے پائے۔ اس زمین کے وسائل محدود ہیں اور انسان بہت زیادہ ہیں اس لیے ہر کسی کو اس کا حق فراہم کیا جائے۔ اس کرۂ ارض پر نہ صرف اسلامی اور مغربی تہذیبوں کو بلکہ تمام تہذیبوں کو ایک دوسرے کے ساتھ پرامن لین دین کرنا ہوگا، ایک دوسرے سے سیکھنا ہوگا، ایک دوسرے کے وجود کو صحت مند اور ایک دوسرے کی زندگیوں کو زرخیز بنانا ہوگا۔ اس کے برعکس دوسرا راستہ تباہی اور تصادم کا ہے۔ یہی ''عالمِ قرآنی'' ہے جو احترامِ آدمیت سے عبارت ہے، جس کی اساس آفاقی اور ابدی اصولوں پر ہے، جو ''بے امتیاز خون و رنگ'' ہے۔ لیکن یہ عالم ابھی تک وجود میں نہیں آسکا اور ہم ابھی تک ایک ''فرسودہ عالم'' میں مقیم ہیں۔ (۱۹)

تاہم یہ عالم وجود میں آسکتا ہے۔ آج یہ کام بہت اچھے طریقے سے سرانجام دیا جاسکتا ہے اس لیے کہ آج اقوام پہلے سے زیادہ ایک دوسرے کے قریب آچکی ہیں، فاصلے سمٹ گئے ہیں، طاقتور میڈیا موجود ہے، ٹیکنالوجی کی ترقی اور تیز رفتاری، ابلاغ کے فوری رابطوں اور کھلی سرحدوں کے سبب آج ایسا ممکن ہے کہ اس گلوبل ولیج کو حقیقت میں گلوبل ویلج بنا دیا جائے، دلوں میں اُٹھی ہوئی دیواروں کو گرا دیا جائے، نہ مشرق سے بیزار ہوا جائے اور نہ مغرب سے حذر کیا جائے بلکہ مشرق و مغرب دونوں کو ملا کر ایک کر دیا جائے۔ آج ایسا ممکن ہے کہ انسان اور تہذیبیں ایک دوسرے کی مدد کرسکیں، بہتری کی خاطر ایک دوسرے کی زندگیوں پر اثر انداز ہوسکیں، ہزاروں میل دور ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے مکالمہ کرسکیں، اپنا دکھ درد کہہ سکیں، مسائل بانٹ سکیں، امن اور تہذیب دونوں کے مستقبل کا انحصار اسی فہام و تفہیم اور تعاون پر ہے صرف آدمی کے مقام سے، آدمیت کے احترام سے باخبر ہونے کی ضرورت ہے۔

برتر از گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است
آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۹، ۲۰۵/ ۶۵۷، ۷۹۳)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ مندرجہ بالا مباحث کے لیے ملاحظہ کیجیے:
جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص۳۹۹، ۴۰۰؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، مئے لالہ فام، ص۳۵، ۳۶؛
جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکارِ اقبال۔ تشریحاتِ جاوید، ص۱۳۷ تا ۱۳۹؛
عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص۲۴؛
ٹائن بی، مطالعہ تاریخ (حصہ دوم)، تلخیص، سومرویل۔ ڈی۔ سی، ترجمہ، مہر، غلام رسول، ص۲۸۳، ۲۸۴؛
Huntington,"Clash of Civilizations",PP.252

۲۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ہفتم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۲۹۰

۳۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''اقبال اور تہذیبوں کے درمیان مکالے کی اہمیت''، مشمولہ، ''اقبال مشرق ومغرب کی نظر میں''، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص۱۱۰، ۱۱۱

۴۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکارِ اقبال۔ تشریحاتِ جاوید، ص۱۴۱، ۱۴۲

۵۔ ایضاً، ص۱۴۲

۶۔ ہنٹنگٹن اور فوکویاما کے خیالات کے لیے دیکھیے:
Huntington,"The Clash of Civilizations",see part iv,PP.311,312,20,21,109 to 124;
Fukuyama,"The end of history?",(Article),The National Interest 16,Summer 1989,PP.4,18;
Ibid."The end of history and the last man",(Book),PP.288,125

۷۔ اقبال، حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص۲۲۴، ۲۲۵

۸۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۱۱

۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالے کی اہمیت''، مشمولہ، ''اقبال مشرق ومغرب کی نظر میں''، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص۱۰۹، ۱۱۰

۱۰۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ اوّل)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص۱۱، ۱۲

11. Huntington,"Clash of Civilizations",PP.321;
Pearson,Lester,"Democracy in world Politics",Princeton University Press, Princeton,1955,P83.84

۱۲۔ اقبال، مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۶
۱۳۔ ایضاً، ص ۲۷۶
۱۴۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکارِ اقبال۔ تشریحاتِ جاوید، ص ۱۴۸
۱۵۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۷۵
۱۶۔ ایضاً، ص ۲۷۵ تا ۲۷۷
۱۷۔ سرور، آلِ احمد، دانشورِ اقبال، ص ۵۴، ۵۵
۱۸۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ، ''اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں''، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص ۱۱۱
۱۹۔ ''عالمِ قرآنی'' کے لیے ملاحظہ کیجیے:
جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۷ تا ۷۵/۶۵۵ تا ۶۶۳

کتابیات

اُردو کتب

☆ آرنلڈ، تھامس/گیلام، الفریڈ، (مرتب)، میراثِ اسلام، ترجمہ، سالک، عبدالمجید، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۰ء

☆ آزاد، جگن ناتھ، اقبال اور اس کا عہد، الادب، لاہور، ۱۹۷۷ء

☆ آزاد، محمد حسین، نظم آزاد، شیخ مبارک علی، لاہور، ۱۹۸۷ء

☆ ابن انشاء، ابن بطوطہ کے تعاقب میں، لاہور اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۹ء

☆ ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون، ترجمہ، راغب رحمانی، مولانا، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۶ء

☆ ابوالحسن علی ندوی، سید، انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، سن ندارد

☆ _____، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، سن ندارد

☆ _____، مغرب سے کچھ صاف صاف باتیں، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، سن ندارد

☆ _____، نقوشِ اقبال، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، سن ندارد

☆ ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، (مرتب)، ملفوظاتِ اقبال، (مع حواشی و تعلیقات)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء

☆ احمد سعید، پروفیسر، اقبال اور قائداعظم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء

☆ اختر جوناگڑھی، قاضی احمد میاں، اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۶۵ء

☆ اصغر علی شاہ جعفری، (مرتب)، اقبال باکمال، تاج بک ڈپو، لاہور، ۱۹۶۶ء

☆ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۷ء

☆ افتخار حسین، آغا، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۹ء

☆ اقبال، علامہ شیخ محمد، اقبال ـــ جہانِ دیگر، مرتبہ، محمد فریدالحق ایڈووکیٹ، گردیزی پبلشرز، کراچی، ۱۹۸۳ء

☆ _____، اقبال کے خطوط جناح کے نام، مرتبہ، جہانگیر عالم، دائرۂ معارفِ اقبال، فیصل آباد، ۱۹۹۵ء

☆ _____، اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء

☆ _____، انوارِ اقبال، مرتبہ، ڈار، بشیر احمد، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء

☆ _____، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء

☆ _____، حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ایم ثناء اللہ خاں، انشاء پریس، لاہور، ۱۹۵۵ء

☆ _____، خطوطِ اقبال، مرتبہ، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، مکتبۂ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء

☆ _____، شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء

☆ _____، علامہ اقبال ـــ تحریریں، تقریریں اور بیانات، مرتبہ، اقبال احمد صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء

☆ _____، علم الاقتصاد، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۹۱ء

☆ _____، فلسفۂ عجم، ترجمہ، میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۹ء
☆ _____، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ _____، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۵ء
☆ _____، کلیات باقیات شعر اقبال (متروک اردو کلام)، مرتبہ، صابر کلوروی، ڈاکٹر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء
☆ _____، گفتار اقبال، مرتبہ، محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء
☆ _____، مقالات اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء
☆ _____، مکتوبات اقبال بنام نذیر نیازی، مرتبہ، نذیر نیازی، سیّد، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۷ء
☆ اقبال علی، مولوی سید، سر سیّد احمد خاں کا سفرنامۂ پنجاب، مرتبہ، شیخ اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء
☆ اکرام، شیخ محمد، رودِ کوثر، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء
☆ _____، موجِ کوثر، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء
☆ اکرام، محمد اکرم، پروفیسر ڈاکٹر سیّد، اقبال اور ملی تشخص، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء
☆ المسدوسی، احمد عبداللہ، مذاہب عالم، دارالکتب، لاہور، ۲۰۰۴ء
☆ امیر علی، سیّد، تاریخ اسلام، ترجمہ، باری علیگ، الفیصل، لاہور، سن ندارد، ص ۸۱
☆ _____، رُوحِ اسلام، ترجمہ، محمد ہادی حسن، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۹ء
☆ امین زبیری، تذکرۂ سر سیّد، پبلشرز یونائیٹڈ لمیٹڈ، لاہور، سن ندارد
☆ انوار احمد، ڈاکٹر، تحریک پاکستان میں علامہ اقبال کا کردار، بیکن بکس، ملتان، ۱۹۹۳ء
☆ انور رومان، پروفیسر، اقبال اور مغربی استعمار، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۶ء
☆ برنٹن، کرین/کرسٹوفر، جان۔ بی/وولف، رابرٹ، ایل، تاریخ تہذیب (حصہ اوّل/دوم)، ترجمہ، مہر، غلام رسول، مولانا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۶۵/۱۹۷۶ء
☆ بریفالٹ، رابرٹ، تشکیل انسانیت، ترجمہ، سالک، عبدالمجید، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۴ء
☆ پنجاب یونیورسٹی، (مرتب)، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند (جلد ہشتم/نہم)، لاہور، ۱۹۷۱/۱۹۷۲ء
☆ تحسین فراقی، ڈاکٹر، اقبال۔۔ چند نئے مباحث، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۳ء
☆ _____، جہات اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء
☆ ٹائن بی، آرنلڈ۔ جے، مطالعہ تاریخ (حصہ اوّل)، تلخیص، سمرویل، ڈی، سی، ترجمہ، مہر، غلام رسول، مولانا، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع دوم، ۱۹۶۴ء
☆ _____، مطالعہ تاریخ (حصہ دوم)، تلخیص، سمرویل، ڈی، سی، ترجمہ، مہر، غلام رسول، مولانا، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اوّل، ۱۹۶۳ء
☆ _____، دنیا اور مغرب، ترجمہ، حسین احمد پراچہ، ڈاکٹر، مکتبہ کارواں، لاہور، ۱۹۸۱ء
☆ ٹائن بی، آرنلڈ، جے/اکیدا، دائساکو، انتخاب زندگی۔۔ ایک مکالمہ، مرتبہ، رچرڈ، ایل۔ گیج، ترجمہ، منظور احمد، ڈاکٹر، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۱۹۹۳ء

☆ ٹیڈ گرانٹ والین وڈ، قومی سوال اور مارکسی بین الاقوامیت، طبقاتی جدوجہد پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء
☆ جاوید اقبال، ڈاکٹر، اپنا گریباں چاک، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء
☆ ______، افکارِ اقبال۔۔تشریحات جاوید، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ ______، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۷ء
☆ ______، مئے لالہ فام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
☆ جاوید، قاضی، افکار شاہ ولی اللہ، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ ______، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ ______، سرسید سے اقبال تک، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۸ء
☆ ______، ہندی مسلم تہذیب، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ جمال الدین افغانی، سید، الرد علی الدہر یئین، اردو ترجمہ، ردنیچریت، مکتبۂ شعروادب، لاہور، سن ندارد
☆ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء
☆ حالی، الطاف حسین، مسدسِ حالی، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۹۲ء
☆ ______، حیاتِ جاوید، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، طبع جدید، سن ندارد
☆ حسن ریاض، سید، پاکستان ناگزیر تھا، شعبۂ تصنیف وتالیف وترجمہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی، ۱۹۸۷ء
☆ حمید احمد خاں، ڈاکٹر، تعلیم وتہذیب، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۵ء
☆ حنیف رامے، اسلام کی روحانی قدریں۔۔موت نہیں زندگی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ خالد علوی، ڈاکٹر، اسلام کا معاشرتی نظام، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ خالدہ ادیب خانم، ترکی میں مشرق ومغرب کی کشمکش، ترجمہ، عابد حسین، ڈاکٹر، سید، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی، ۱۹۳۸ء
☆ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ، شاہد حسین رزاقی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۸ء
☆ ______، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء
☆ خلیق احمد نظامی، پروفیسر، تاریخی مقالات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۶۶ء
☆ خورشید، عبدالسلام، سرگزشتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ ڈریپر، جان ولیم، ڈاکٹر، معرکۂ مذہب وسائنس، ترجمہ، ظفر علی خان، مولانا، الفیصل، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ ربانی، امام، مکتوباتِ امام ربانی، (فارسی، جلد اول/دوم/سوم)، مع حواشی وترجمہ، نور احمد، مولانا، نور کمپنی، لاہور، سن ندارد
☆ رسل، برٹرینڈ، فلسفۂ مغرب کی تاریخ، ترجمہ، محمد بشیر، پروفیسر، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۵ء
☆ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، ڈاکٹر، (مرتبین)، اقبالیات کے سو سال، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۲ء
☆ روسو، ژاں ژاک، معاہدۂ عمرانی، ترجمہ، محمود حسین، ڈاکٹر، سید، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۸ء
☆ ساجد امجد، ڈاکٹر، اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیبی اثرات، غضنفر اکیڈمی پاکستان، کراچی، ۱۹۹۵ء
☆ سالک، عبدالمجید، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، سن ندارد، طبع اوّل

☆ سبط حسن، سید، انقلاب ایران، مکتبۂ دانیال، کراچی، ۲۰۰۶ء
☆ ____، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، مکتبۂ دانیال، کراچی، ۱۹۹۹ء
☆ ____، نوید فکر، مکتبۂ دانیال، کراچی، ۲۰۰۲ء
☆ سپنگلر، اسوالڈ، زوال مغرب (جلد اوّل/دوم)، ترجمہ، مظفر حسن ملک، ڈاکٹر، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۸ء
☆ سجاد ظہیر، سید، روشنائی، مکتبۂ اردو، لاہور، ۱۹۵۶ء
☆ سرور، آل احمد، پروفیسر، دانشور اقبال، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء
☆ ____، عرفان اقبال، مرتبہ، زہرا معین، تخلیق مرکز، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ سعید، ایڈورڈ، ڈبلیو، شرق شناسی، ترجمہ، محمد عباس، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۵ء
☆ سلیم اختر، ڈاکٹر، ادب اور کلچر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء
☆ ____، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، مکتبۂ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ ____، (مرتب)، علامہ اقبال __ حیات، فکر و فن، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳
☆ ____، (مرتب)، فکر اقبال کے منور گوشے، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ سلیمان ندوی، سید، حیات شبلی، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء
☆ ____، عرب و ہند کے تعلقات، سندھ آفسٹ پرنٹرز، کراچی، ۱۹۷۶ء
☆ سمیع اللہ قریشی، پروفیسر، موضوعات فکر اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
☆ سندر لال، سن ستاون، انجمن ترقی اردو، علی گڑھ، ۱۹۵۷ء
☆ سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، (مرتب)، اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ۲۰۰۲ء
☆ سید احمد خاں، سر، اسباب بغاوت ہند، مرتبہ و مقدمہ، ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۸۶ء
☆ ____، تہذیب الاخلاق (جلد دوم)، مرتبہ، منشی فضل الدین، مصطفائی پریس، لاہور، ۱۸۹۵ء
☆ ____، خطبات سرسید (جلد دوم)، مرتبہ، محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء
☆ ____، خطوط سرسید، مرتبہ، سر راس مسعود، نظامی پریس، بدایوں، ۱۹۲۴ء
☆ ____، سرسید احمد خان کا سفر نامۂ پنجاب، مرتبہ، اقبال علی، مولوی، سید، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء
☆ ____، مجموعۂ لیکچرز سید احمد خان، مرتبہ، منشی سراج الدین احمد، مصطفائی پریس، لاہور، ۱۸۹۲ء
☆ ____، مقالات سرسید، (جلد اوّل)، مرتبہ، محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء
☆ ____، مقالات سرسید، (جلد سوم)، مرتبہ، محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۱ء
☆ ____، مقالات سرسید، (جلد ششم)، مرتبہ، محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء
☆ ____، مقالات سرسید، (جلد دہم)، مرتبہ، محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء
☆ شاہد، محمد حنیف، اقبال اور انجمن حمایت اسلام، کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، لاہور، ۱۹۷۶ء
☆ ____، مفکر پاکستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء
☆ شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۹ء

☆ ـــــــ، کلیاتِ شبلی (اردو)، مرتبہ، سلیمان ندوی، سید، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء
☆ صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال ــ نئی تفہیم، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء
☆ صفیہ بانو، ڈاکٹر، انجمن پنجاب ــ تاریخ و خدمات، کفایت اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء
☆ صلاح الدین احمد، مولانا، تصوراتِ اقبال (جلد اول)، مرتبہ، معز الدین احمد، المقبول پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۶۹ء
☆ طالب حسین سیال، اقبال اور انسان دوستی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۰۳ء
☆ طفیل احمد منگلوری، مسلمانوں کا روشن مستقبل، مطبع علمی، دہلی، ۱۹۴۵ء
☆ ظفر حسن، ڈاکٹر، سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۰ء
☆ عابد حسین، ڈاکٹر، سید، قومی تہذیب کا مسئلہ، انجمن ترقی اردو، علی گڑھ، ۱۹۵۵ء
☆ عابد حسین، (لیفٹیننٹ کرنل، ر)/عبدالستار غوری، (مؤلفین)، علامہ اقبال اور ڈاکٹر نصیر احمد ناصر کا فلسفۂ دید و نظر، ولی محمد ٹرسٹ، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ عابد، عابد علی، سید، شعرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۶۴ء
☆ ـــــــ، نقائسِ اقبال، مرتبہ، شیما مجید، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء
☆ عاشق حسین بٹالوی، اقبال کے آخری دو سال، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۰ء
☆ عبدالحق، مولوی، مرحوم دلی کالج، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۶۲ء
☆ عبدالحمید، ڈاکٹر، اقبال بحیثیت مفکرِ پاکستان، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ عبدالحمید صدیقی، پروفیسر، انسانیت کی تعمیرِ نو اور اسلام، اسلامک پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۷۶ء
☆ عبدالحمید کمالی، اقبال اور اساسی اسلامی وجدان، مرتبہ، وحید عشرت، ڈاکٹر، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۷ء
☆ عبدالرؤف، ڈاکٹر، تاریخ اسلام، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ عبدالسلام ندوی، مولانا، اقبال کامل، آتش فشاں پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۲ء
☆ عبدالعزیز، شاہ، فتاویٰ عزیزی (کامل)، ترجمہ، عبدالواجد، مولوی، (یک جلدی اشاعت بطرزِ جدید، باہتمام حاجی محمد ذکی)، سعید کمپنی، کراچی، ۱۹۷۶ء
☆ عبدالغفار، قاضی، آثار جمال الدین افغانی، انجمن ترقی اردو، دہلی، ۱۹۴۰ء
☆ عبدالقادر جیلانی، ڈاکٹر، اسلام، پیغمبر اسلام اور مستشرقینِ مغرب کا اندازِ فکر، مرتبہ، آصف اکبر، بیت الحکمت، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ عبدالقادر، شیخ، نذرِ اقبال، مرتبہ، شاہد محمد حنیف، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء
☆ عبداللہ، پروفیسر ڈاکٹر سید، سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فکری و فنی جائزہ، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء
☆ ـــــــ، کلچر کا مسئلہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء
☆ ـــــــ، مسائلِ اقبال، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۷ء
☆ عبداللہ قریشی، (مرتب)، آئینۂ اقبال، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۶۷ء

☆ ______، اقبال کی گمشدہ کڑیاں، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۱ء

☆ عبداللہ یوسف علی، انگریزی عہد میں ہندوستان میں تمدن کی تاریخ، کریم سنز، کراچی، ۱۹۶۷ء

☆ عبیداللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ترتیب و تدوین، محمد سرور، سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۶۵ء

☆ عزیز احمد، پروفیسر، اقبال۔۔نئی تشکیل، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۶۸ء

☆ ______، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء

☆ ______، نسلِ انسانی کی تاریخ، اپنا ادارہ، لاہور، ۲۰۰۰ء

☆ ______، ہندو پاک میں اسلامی کلچر، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۹۱ء

☆ عطش درانی، ڈاکٹر، اسلامی فکر و ثقافت، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۷ء

☆ عطیہ بیگم، اقبال، ترجمہ، ضیاء الدین احمد برنی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۱ء

☆ عطیہ سید، اقبال۔۔مسلم فکر کا ارتقا، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء

☆ عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، مکتبۂ تعمیرِ انسانیت، لاہور، ۱۹۸۶ء

☆ ______، مسلمانوں کی جدوجہدِ آزادی، مکتبۂ تعمیرِ انسانیت، لاہور، ۱۹۸۱ء

☆ علی شریعتی، علامہ اقبال۔۔مصلحِ قرنِ آخر، ترجمہ، کبیر احمد جائسی، فرنٹیئر پوسٹ پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء

☆ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، (مؤلف و مرتب)، اقبال کا پیام۔۔نژادِ نو کے نام، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۵ء

☆ ______، تاریخِ یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، جدید اردو پریس، لاہور، ۱۹۶۲ء

☆ غلام دستگیر رشید، (مرتب)، آثارِ اقبال، سید عبدالرزاق تاجر کتب، حیدرآباد (دکن)، ۱۹۴۶ء

☆ فاروق، عبدالغنی، ڈاکٹر، مغرب پر اقبال کی تنقید، ادارۂ معارفِ اسلامی، لاہور، ۱۹۹۴ء

☆ فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء

☆ ______، اقبال کا فکری نظام اور پاکستان کا تصور، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء

☆ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، اقبال سب کے لیے، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۱ء

☆ فضل الرحمٰن، ڈاکٹر، اسلام اور جدیدیت، ترجمہ، محمد کاظم، مشعل، لاہور، ۱۹۹۸ء

☆ فیض، فیض احمد، میزان، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۶۵ء

☆ فینن، فرانز، افتادگانِ خاک، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء

☆ قطب شہید، سید، جادہ و منزل، ترجمہ، خلیل احمد حامدی، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء

☆ کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، اقبال اور عصری مسائل، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء

☆ لیکی، ایڈورڈ ہارٹ پول، تاریخ اخلاقِ یورپ، ترجمہ، عبدالماجد دریا آبادی، مولانا، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، ۲۰۰۶ء

☆ لیوس، برنارڈ، یورپ مسلمانوں کی نظر میں، ترجمہ، مسعود اشعر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء

☆ مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء

☆ ______، تاریخ اور سیاست، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء

☆ ______، تاریخ کی آواز، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء

☆ ـــــــ، جاگیرداری، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۶ء
☆ ـــــــ، (مرتب و مترجم)، جدید تاریخ، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ محمد احمد خاں، اقبال کا سیاسی کارنامہ، المشرق پبلشرز، لاہور، طبع اوّل، سن ندارد
☆ محمد اکرام چغتائی، (مرتب)، جمال الدین افغانی (اتحاد عالمِ اسلامی کا نقیب)، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ محمد الیاس فارانی، برصغیر میں مسلم قومیت کا ارتقا، ادارۂ مطبوعات پاکستان، کراچی، ۱۹۶۸ء
☆ محمد حسن، ڈاکٹر، شعر نو، ادارۂ فروغ اردو، لکھنؤ، ۱۹۶۱ء
☆ محمد عثمان، پروفیسر، اسرار و رموز پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ ـــــــ، حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور، مکتبۂ جدید پریس، لاہور، ۱۹۷۱ء
☆ ـــــــ، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء
☆ محمد عزیر، ڈاکٹر، دولتِ عثمانیہ، (جلد اوّل)، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۳۲ء
☆ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، تلاشِ اقبال، پاکستان اسٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی، ۲۰۰۲ء
☆ محمد عمر الدین، پروفیسر، سرسید احمد خاں کا نیا مذہبی طرزِ فکر، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ محمد قطب، اسلام اور جدید ذہن کے شبہات، البدر پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد، مشعل، لاہور، ۲۰۰۲ء
☆ محمد مجیب، دنیا کی تاریخ، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، ۲۰۰۵ء
☆ محمد منور، پروفیسر، برہانِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ محمد ہاشم قدوائی، ڈاکٹر، یورپ کے عظیم سیاسی مفکرین، (نظرثانی: محمد شبیر قمر)، مشتاق بک کارنر، لاہور، سن ندارد
☆ محمود علی ملک، پروفیسر، ڈاکٹر، مغربی جمہوریت اور اسلام۔۔اقبال کا نقطۂ نظر، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء
☆ مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہبِ عالم۔۔تقابلی مطالعہ، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۵ء
☆ معین الدین احمد ندوی، شاہ، تاریخ اسلام، (جلد اوّل، دوم، سوم، چہارم)، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۸ء
☆ منظور احمد، ڈاکٹر، اسلام۔۔چند فکری مسائل، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۳ء
☆ ـــــــ، اقبال شناسی، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۲ء
☆ ـــــــ: نظریہ اور پاکستان، شوکت ثریا ستار پاریکھ فاؤنڈیشن، کراچی، ۲۰۰۳ء
☆ مودودی، سید، ابوالاعلیٰ، اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء
☆ ـــــــ، تنقیحات، مکتبۂ جماعتِ اسلامی، لاہور، ۱۹۳۹ء
☆ ـــــــ، خلافت و ملوکیت، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، ۲۰۰۵ء
☆ مہدی افادی، افاداتِ مہدی، مرتبہ، مہدی بیگم، شیخ مبارک علی، لاہور، ۱۹۳۹ء
☆ مہر، غلام رسول، مولانا، جماعتِ مجاہدین، کتاب منزل، لاہور، سن ندارد
☆ ـــــــ، سید احمد شہید، کتاب منزل، لاہور، سن ندارد
☆ نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور (جز اوّل)، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۷۱ء

☆ نوم چومسکی، گیارہ ستمبر، اردو ترجمہ، کاشف رضا، شہزاد، کراچی، ۲۰۰۲ء
☆ نیازی، اے۔ جی، (مرتب)، اقبال کا تنقیدی مطالعہ، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۶۵ء
☆ وحید قریشی، ڈاکٹر، اساسیات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
☆ وقار عظیم، سید، اقبال معاصرین کی نظر میں، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء
☆ ول ڈیورنٹ، داستانِ فلسفہ، ترجمہ، عابد، عابد علی، سید، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۵ء
☆ ولی اللہ، شاہ، حجۃ البالغہ (جلد اوّل/دوم)، ترجمہ، خلیل احمد اسرائیلی، مولانا، اسلامی اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت (جلد دوم)، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۵۳ء
☆ ہنٹر، ڈبلیو، ڈبلیو، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ترجمہ، صادق حسین، مکی دار الکتب، لاہور، ۱۹۹۷ء
☆ ہنٹنگٹن، سموئیل، پی، تہذیبوں کا تصادم اور عالمی نظام کی تشکیل نو، ترجمہ، سہیل انجم، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۰۳ء
☆ یوسف حسین خاں، ڈاکٹر، رُوحِ اقبال، القمر انٹرپرائز، لاہور، ۱۹۹۶ء

انگریزی کتب

☆ Adam. Charlus. C., "Islam and Modernism in Egypt",Oxford University Press, London,1933

☆ Aime Cesair,"Discourse on Colonialsim", Monthly Review Press, New York, 1972.

☆ Alatas,S.H., "The myth of the sazy native",Frank Cass,London,1977

☆ Amir Ali,Sayyid "Memories and other writings of Sayyid Amir Ali", (Ed.), Sayyid Razi Wasti,peoples publishing house,Lahore,1968

☆ Armstrong,Karen, "Holy War",Anchor books,New York,2001

☆ _____, "Islam:A short history",Phoenix,London,2003

☆ Aziz,K.K., "The British in India (A study in Imperialism)",National Commision on historical and cultural research,Islamabad,1976

☆ Bagby,Philip. "Culture and history",Longman's Green & Co,London,1958.

☆ Banard,Cheryl. "Civil Democratic Islam", Rand Corporation,Los Angeles (Caliphornia),2003

☆ Bashir Ahmad, "Justice Shah Din (His lif and writings)",Lahore,1980

☆ Braudel,Fernand, "On history",University of Chicago Press, Chicago,1980

☆ _____, "History of Civilizations",Penguin Press, New York,1994

☆ Brinton,C. "The Shaping of the modern mind"Mentor books,New York,1956

☆ Bull,Hedley. "The Anarchical society",Columbia University press, New York,1977

☆ Churchill,Edwards,D.,Jr, "Muslim societies of the Punjab,'1860-90' In the Punjab past and present",Panjabi University, Patiala,1974

☆ Crover,B.L.,& Sethi,R.R., "Studies in modern India",S.Chand and Co, Delhi, 1963.

☆ Dawson,Christopher. "Dynamic of world history",Sherwood Sudgen Co., La Saalle,IL. 1978

☆ De Bews.J.G., "The future of the West", Harper and brothers publishers, New York,1953

☆ Eldrige.C.C., "Victorian Imperialism",Hodder & stoughton London,1978

☆ Esposito.John.L., "Islamic threal: Myth or reality",Oxford University Press. New York, 1992

☆ Farquhar,J.N, "Modern religious movements in India",Mc Millan and Co, London, 1929

☆ Fatima Mernissi, "Islam and Democracy: Fear of modern World",Addison Wesley, Reading,M a,1992

☆ Firoz. Muhammad Rashid, "Islam and secularism in post-Kamalist Turkey", Islamic Research Institute,Islamabad,1976

☆ Fukuyama.Francis, "The end of history and the last man",The Hearst Corporation, New York, 1992

☆ Grunebaum.G.E.Von, "Islam"Routledge and Kegan Paul Ltd.,London.1995

☆ Hearnshaw.F.J.C, "Sea power of Empire",George Herrap and Co,London, 1940

☆ Hertz.Fredrick."Nationality in history and politics",Routledge and Kegan Paul Ltd., London.1975

☆ Hobson.J.A., "Imperialism:A study",George Allen & Unwin Ltd.London,1902

☆ Huntington,Samuel,P.,"The clash of civilizations and the remaking of world order", Simon & Schuster,New York,1997

☆ Huxley.Aldous, "End and means" Chat and Windus,London,1957

☆ Ibn-e-Khuldun, "The Muqaddima",Translated from Arabic to English by Rosenthal. Franz,Roultledg and Kegan Paul,Ltd.,London

☆ Ikram Ali Malik, "A book of readings on the history of the Punjabj",Research society of Pakistan,Lahore,1970

☆ Iqbal.Allama Sheqh Muhammad. "Letters and writings of Iqbal",(Ed.),Dar, B.A.,Iqbal Academy Pakistan,Lahore,1981

☆ _____, "Speeches and statements of Iqbal",(Ed.),Tariq,A.R.,Sh.Ghulam Ali and sons, Lahore,1973

☆ _____. "Speeches, statements and writings of Iqbal",(Ed.),Latif Ahmad Sherwani, Iqbal Acadamy Pakistan,Lahore,1977

☆ _____. "The development of metaphysics in Persia",Bazm-e-Iqbal,Lahore,1964

☆ _____. "Thoughts and reflections of Iqbal",(Ed.),Abdul Wahid, S.,Sh.Ashraf, Lahore, 1973

☆ Jamiluddin Ahmad, "Middle phase of muslim political movements", United Publishers,Lahore,1969

☆ Joad,C.E.M. "Guid to philosophy of morals and politics",Hutchinson University Library,London,1948

☆ Kaplan,Mordecai,M., "Judism as a civilization",Reconstructist press, Philadelphia, 1981

☆ Kipling,Rudyard, "The works of Rudyard Kipling",Edited and published by Word Worths poetry library, Hert fordshire,Reprinted,1994

☆ Lewis,Bernard, "Islam and the West",Oxford University Press, New York,1973

☆ _____, "The Emergence of Modern Turkey",Oxford University Press, London, 1968.

☆ _____, "The Middle East and the West",Indiana University Press, London,1964

☆ Lewis,F.Richerdson, "Statistics of deadly quarrels",Boxwood press, Pittsburgh, 1960

☆ Mahbub-ul-Haq, "Human development in South Asia",Oxford University press, Karachi,1999

☆ Mandest,J. and Goldsmith,E.,(Ed.), "The case against the globel economy", Sierra club books,San Francisco,1996

☆ Mazhar-ud-Din Siddiqi, "Image of the West in Iqbal",Bazm-e-Iqbal,Lahore, 1956

☆ Mc Neil,William,H., "Rise of the West",University of Chicago press,Chicago, 1963

☆ Melko,Mathew, "The nature of civilizations",porter sargent,Bostan,1969

☆ Metcalf,Thomas,R., "Ideologies of the Empire",Cambridge University Press, Cambridge,1995

☆ Muhammad Asad, "The Road to Mecca",M.Reinhardt,London,1954

☆ Nicolson, A.R.,"The Secrets of the self",Shekh Ashraf,Lahore,1950

☆ Noam Chomsky, "Understanding Power"(Ed.)by Mitchell,Peter R., and Scheoffel, John, Penguin books,New Delhi,2003

☆ Paniker,K.M., "Asia and Western domenance",George Allen & Unwin Ltd, London, 1970

☆ Parker,Geoffrey, "The Military revoluation: Military innovation and the rise of the West",Cambridge University Press, Cambrideg,1988

☆ Pearson,Lester,"Democracy in world Politics",Princeton University Press, Princeton,1955

☆ Pipes,Denial, "In the path of God: Islam and political power",Basic books, New York,1983

☆ Quigley,Carrol, "The evoluation of civilizations", Macmillan,New York,1961

☆ Ruhollah,Ayatullah,Khomeni, "Islam and revolution",Mirza press, Berkely, CA., 1981

☆ Russel,Bertrand, "History of Western philosphoy",Routledge,London,1991

☆ Said,Edward,W., "Qrientalism",Penguin books,India,2001

☆ Sayyidain,K.G, "Iqbal and educational philosophy",Sh.Ashraf,Lahore, 1971

☆ Schimmel,Annemarie,Prof,Dr., "Gabriel's Wing",E.J,Brill ,Leiden, Netherland, 1963

☆ Smith,W.C., "Islam in Modern history",The New American Library, New York,1959

☆ Spengler,Oswald, "Decline of the West",A.A.Knopf,New York,vol.i,1926/ vol. ii,1928

☆ Stoddard,L.S., "The new world of Islam",Chautauqa Press,New York,1922

☆ Tara Chand, "A short history of Hindustan",Mc Millan and Co,London,1942

☆ Tariq Ali,"The Clash of Fundamentalisms", Verso, London,2003

☆ Terry Eagleton, "Holy Terror",Oxford University Press,London,2005

☆ Thomson,Devid,(Ed.), "Political Ideas",Penguin books,London,1977

☆ Tilly,Charles,(Ed.), "The formation of national states in Western Europe",

Princetion University Press, Princeton,1975

☆ Toynbee,Arnold.J., "A historical approach to religion",Oxford University Press,New York,1956

☆ _____, "A study of history",Oxford University Press,London,Vols.i,iii,1934 / Vols. xii, xiii,ix,x,1954)

☆ _____, "A study of history", (Part.I),Abridgement by somervell,D.C.,Oxford University Press, Oxford,1946

☆ _____, "Civilization on Trial",Oxford University Press,New York,1948

☆ _____, "The world and the West",Oxford University Press,London,1953

☆ Trevolyan,G.M., "History of England",Longeman's Green and Co, London, 1943

☆ Uday Singh Mehta, "Libralism and Empire",University of Chicago Press, Chicago, 1999

☆ Wallerstein,Immanuel, "Geopolitcs and Geoculture",Cambridge University Press,Cambridge,1992

☆ Wells,H.G., "The outline of history",Cassell and company,Ltd,London,1951

☆ Wilkins,Elizabeth,J., "An Introduction to sociology",Macdonald and Evens Ltd, London,1979

☆ Will Durant, "Our oriental Heritage"Simon and schuster,New York,1954

☆ _____, "The story of Philosophy",Pocket books,New York,1961

☆ Zahid Malik,"Re-emerging Muslim World",National Bank Foundation, Lahore, (N.D)

دائرہ ہائے معارف (اُردو/انگریزی)

☆ اُردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ (جلد ہفتم)، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۱ء

☆ Chamber's Encyclopedia, (Vol.III),Permagon Press, New York,1950

☆ Encyclopedia Americana, (Vol.24),Grolier,U.S.A.,1980

☆ Encyclopedia Britanica, (Vol.14),University of Chicago,U.S.A.,1990

☆ Encyclopedia Britanica, (Vol.20),University of Chicago,U.S.A.,1980

☆ Encyclopeida of Social Sciences, (Vols.iii),Mc Millon and Co,New York,1963

☆ Encyclopeida of Social Sciences, (Vols.iv),Mc Millon and Co,New York,1950

☆ Reader's Digest Library of Modern Knowledge, (Vol.II),Reader's Digest Association,London,1979

اردو اخبارات و جرائد

☆ ''ادبیات'' (سہ ماہی)، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، شمارہ ۶۸، جلد ۱۷، ۲۰۰۵ء
☆ ''اقبال'' (سہ ماہی)، بزمِ اقبال، لاہور، شمارہ ۱، ۲، جلد ۴۹، جنوری، اپریل ۲۰۰۲ء
☆ ''اقبال'' (سہ ماہی)، بزمِ اقبال، لاہور، شمارہ ۴، جلد ۴۷، اکتوبر، دسمبر ۲۰۰۲ء
☆ ''پاکستانی ادب'' (ماہنامہ)، کراچی، شمارہ ۱، جلد ۲، جنوری ۱۹۷۴ء
☆ ''پیغامِ آشنا'' (سہ ماہی)، ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، شمارہ ۵، ۶، جون ۲۰۰۱ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، لاہور، ۱۴ فروری ۲۰۰۲ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، لاہور، ۱۴ اکتوبر ۲۰۰۲ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۲۳ جنوری ۲۰۰۲ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۱۲ مئی ۲۰۰۲ء، (سنڈے میگزین)
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۱۸ اپریل ۲۰۰۴ء، (سنڈے میگزین)
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۲۵ اپریل ۲۰۰۴ء، (سنڈے میگزین)
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۲ مئی ۲۰۰۴ء، (سنڈے میگزین)
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۵ ستمبر ۲۰۰۴ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۱۲ ستمبر ۲۰۰۴ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۱۹ ستمبر ۲۰۰۴ء (سنڈے میگزین)
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۲۵ دسمبر ۲۰۰۴ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۲۴ فروری ۲۰۰۶ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۱۴ مارچ ۲۰۰۶ء
☆ ''جنگ'' (روزنامہ)، ملتان، ۲۳ جولائی ۲۰۰۶ء
☆ ''دنیازاد'' (کتابی سلسلہ)، چہار ماہی، ترتیب و تالیف، آصف فرخی)، شہرزاد، کراچی، کتاب نمبر ۱۱، جنوری، فروری ۲۰۰۴ء
☆ ''نصرت'' (ماہنامہ)، لاہور، جنوری، فروری ۱۹۶۸ء
☆ ''نگار'' (ماہنامہ)، لکھنؤ، جنوری ۱۹۶۲ء
☆ ''نوائے وقت'' (روزنامہ)، ملتان، ۱۹ اپریل ۲۰۰۲ء
☆ ''نوائے وقت'' (روزنامہ)، ملتان، ۲۴ فروری ۲۰۰۶ء
☆ ''یونیورسٹی اورینٹل کالج میگزین'' (جشن نامہ)، لاہور، دسمبر ۱۹۷۲ء

انگریزی اخبارات و جرائد

☆ Atlantic Monthly 266. Washington.D.C..September 1990

☆ Economist (Weekly). London.January 26.1991

☆ Economist (weekly). London.August 1.19,92

☆ International Affairs 67.(Quarterly). London.1991

☆ International Herald Tribune.(Daily). Paris.June 28.1993

☆ International Herald Tribune.(Daily). Paris.May 10.1994

☆ Iqbal Review.(Quarterly). Iqbal Academy Pakistan.Lahore. April 1984

☆ New Perspective 11. (quarterly). Losangles(CA). April 8. 1991

☆ Sociological Analysis 34.(Quarterly).Gulva.IL.Summer.1973

☆ The Daily Dawn. Lahore.January 4. 2004

☆ The Daily Dawn. Lahore.September 5. 2004

☆ The Daily Dawn. Lahore.July 23. 2006

☆ The National Interest 16.(Bi-Monthly). Washington D.C.. Summer.1989

☆ The New Republic 8.(Weekly). Washington. April 1991

☆ The New York Time Magazine (Weekly) .New York City.March 13.1994

☆ The New York Times.(Daily). New York City.November 24.1990

☆ The New York Times.(Daily). New York City.June 15.1992

☆ The New York Times.(Daily). New York City.August 28.1992

☆ The New York Times.(Daily). New York City.July 10.1994

☆ The New York Times.(Daily). New York City.March 20.1994

☆ Virginia Quarterly Review 51. University of Virginia.Virginia.Winter. 1975

تہذیبوں کا تقابلی مطالعہ، تصادم اور مفاہمت عصرِ حاضر کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ موجودہ کشمکش میں اسلام وقت کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔ آج دُنیائے اسلام کو اپنی کلیدی اقدار کی شناخت اور از سرِ نو تعین، دُنیا میں اپنے مناسب مقام کے حصول کی جدوجہد، اس کے ساتھ ساتھ مغرب اور اسلام کے تقابلی مطالعے اور موازنے کے حوالے سے سنگین چیلنج اور مشکل صورتِ حال کا سامنا ہے کیونکہ بعض مغربی دانشوروں کا نقطئہ نظر یہ ہے کہ سویت یونین کی شکست و ریخت کے بعد اب مغرب کا اگلا نظریاتی چیلنج اسلام ہے۔ ان تمام حالات میں تہذیبی تقابل اور تہذیبی تفاہم نے انتہائی اہمیت اختیار کر لی ہے۔ چنانچہ ضروری ہے کہ اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے حقیقی عناصر اس طرح واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ ایک طرف تو یہ تہذیبیں اپنی انفرادیت برقرار رکھیں، دوسری طرف ہر قسم کی غلط فہمیوں سے نکل کر امن و محبت، باہمی رواداری، بقائے باہمی، انسانی حقوق کی بالادستی، بین المذاہب ہم آہنگی اور تہذیبی سنگم کی طرف لوٹ آئیں۔